



TITLE:

# ベルクソン哲学における自我論の 二義性の問題( Dissertation\_全文 )

AUTHOR(S):

小関, 彩子

---

CITATION:

小関, 彩子. ベルクソン哲学における自我論の二義性の問題. 京都大学,  
2001, 博士(人間・環境学)

ISSUE DATE:

2001-03-23

URL:

<https://doi.org/10.11501/3183574>

RIGHT:

# ベルクソン哲学における自我論の二義性の問題

小 関 彩 子

# ベルクソン哲学における自我論の二義性の問題

小関 彩子

## 目次

目次.....	1
凡例 .....	2
0. 序.....	3
0-1. 問題の背景 .....	3
0-2. ベルクソン研究の必要性和問題点 .....	4
0-3. 本論文の構成 .....	5
1. 自我の二つの様相.....	7
1-1. 外的様相 .....	7
1-1-1. 決定論批判 .....	7
1-1-2. 連合説批判 .....	13
1-2. 内的様相 .....	15
1-3. 人格の諸様相 .....	19
1-4. 内的様相のための方法としての直観 .....	22
2. 身体と物質.....	28
2-1. 行為と行動 .....	28
2-2. 行動と知覚 .....	30
2-3. 脳 .....	35
3. 自我の二つの局面 .....	40
3-1. 自我の外的局面 .....	40
3-1-1. 世界と自我 .....	40
3-1-2. 閉じた宗教の持つ仮構機能 .....	43
3-1-3. 閉じた社会が課す責務 .....	46
3-2. 自我の内的局面 .....	49
3-3. 人格の諸局面 .....	53
3-4. 二つの局面を架橋する直観 .....	56
4. 開かれた自我 .....	63
4-1. 「私」の生と死 .....	63
4-2. 生の始源 .....	70
おわりに.....	78
文献表.....	79

## 凡例

「」：主として引用を表す  
（）：主として引用の原語・原文を表す  
[]：筆者による補足を示す  
『』：書名を表す  
…：筆者による中略を表す  
下線は筆者による強調を表す

[]：ベルクソンの著作からの引用・参照の著作略記号・ページを表す  
ベルクソン以外の著者による文献については、詳細は巻末の文献表に譲り、脚注においては著者名と年号のみをもって著作を同定し、ページを付す

ベルクソンの著作は以下のように略記する

DI： *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan (P.U.F.) ,1889  
《Quadrige》 :1993  
MM： *Matière et mémoire*, Alcan (P.U.F.) ,1896 《Quadrige》 :1990  
EC： *L'Évolution créatrice*, Alcan (P.U.F.) ,1907 《Quadrige》 :1941  
ES： *L'Énergie spirituelle*, Alcan (P.U.F.) ,1919 《Quadrige》 :1993  
MR： *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan (P.U.F.) ,1932  
《Quadrige》 :1992  
PM： *La pensée et le mouvant*, Alcan (P.U.F.) ,1934 《Quadrige》 :1993  
Mél： *Mélanges*, P.U.F.,1972

## 0. 序

### 0-1. 問題の背景

われわれは日常生活において常に何らかの行為を行っている。各瞬間ごとに選択を迫られる中で、自己を取り巻く様々なものごとを認識し、それらについて判断し、採り得る選択肢を想定し、決断する、この膨大なプロセスはいかにして進行しているのでしょうか。われわれの行為を支配し、決定し、正当化しているものはいったい何なののでしょうか。行為の淵源はどこにあるのでしょうか。

われわれはある時は利害関係に照らして、ある時は一つのモラルや権威による命令に従って、あるいは論理的整合性を基準にして選択する。それでは、われわれがそれに基づいて決定するこのさまざまな基準が、われわれの行為の「原因」なのだろうか。この基準がわれわれをして不可抗力的にある一つの行為を為さしめるのだろうか。しかしながら、それらの理由を採択するのもまた、われわれ自身である。ではわれわれはなぜ様々な基準の内から、他の一つではなくある一つの基準を肯定し、それに従うことを受け入れたのか。それらの基準に照らしてとるべき行為を選択する、その基準に付与された正当性は、何に基づくのか。基準を採択するための基準はどこから与えられるのか。

このような問はわれわれに、サルトルが『実存主義はヒューマニズムである』において描いた、あの逡巡する青年の姿を想起させよう。<sup>1</sup> 自由フランス軍に参加するか、母親の下に止まるかという決意を前にした彼に試みられるさまざまな助言、いかなるモラルも価値も感情も、ついに彼に何をなすべきかを決定的に示すことは出来ない。サルトルが、そしてわれわれが自身に与える助言はただ一つ、すなわち「君は自由だ。選びたまえ。つまり創りたまえ。」事実われわれは、常に既に日々ある行為を選択し、あるいは行為しないことを選択している。

このようにわれわれの行為を規定するものを遡及していくと、結局決定している自己自身へと行き着かざるを得ない。それゆえ本論文においては、「何がわれわれをして行為を為さしめるのか」という方向に解決の方法を探ることはしない。「そのような行為を為した、そのわれわれとはいかなる者であるのか」という問を問う。言い替えれば、行為の問題を行為する自己の問題として扱うこととする。「自由という刑に処せられている」とサルトルが表現した、そのわれわれが、ある行為を行うことを決意するに至る時、行為者である自己の上にどのようなことが起こっているのだろうか。

このように考えてくると、われわれが自由に行うということがいかにして可能になっているかを明らかにするためには、そのような行為を決定している自己自身の自我に立ち返って考察する必要があるだろう。行為の自由とはいかにして得られるのだろうか。またこのような行為を遂行する自我の真の姿とはどのようなものであり、その全体としての姿をいかにして明らかにすることが出来るのだろうか。これ

<sup>1</sup> Sartre 1946

が、本論文を導く問題意識である。

## 0-2. ベルクソン研究の必要性和問題点

本論においてわれわれはフランスの「生」の哲学者、アンリ・ベルクソン（1859～1941）の自由行為論の再解釈を試みる。以上で述べたような問題を探求するにあたり、その一助として、彼の自由行為についての思索を検証するという方法を採用することが有効であると考えられるからである。その理由は彼が自由行為を自我との関連において問題にしていることにある。『意識に直接与えられたものについての試論』（以下『試論』と略する）においてベルクソンは「自我から、自我のみから発するすべての行為を自由と呼ぶ」[DI130]と定義する。この自由な行為とは「自由にふるまうこと、それは自己を再び手中にすることであり、純粹持続の内に戻ることである。」[DI174]と定義される。すなわち、自我が真の持続の状態にある時、われわれは自分自身の深みへ立ち返っているのであり、その時の諸状態と自我の自由な行為とは一つのものだ、と考えているのである。それゆえ本論文は、ベルクソンの自我論をテーマとすることとなる。

このベルクソン特有の用語である「持続 (durée)」とは、たえず変化し、新たな質を生み出し続ける流れ、すなわち本質的に時間的な実在のことである。ここで言われている時間とは抽象的・無機質的に計量される時間ではなく、われわれが具体的な生において生きている時間の本質的な在り方である。すなわち、われわれの自我が質的に変化する時の意識状態がとる形態が、持続なのである。それゆえ、ベルクソンが考えている自由な行為を明らかにしようとするれば、行為を可能としている自我のこのような状態に目を向けなければならない。

本論は、自由行為を巡るベルクソンの思索の歩みを、とくにその自我に関する議論を軸としてたどることによって、上記の疑問に答えようとする試みである。

さて、このベルクソンの行為論は、従来様々な批判・解釈・議論を喚起して来た。ベルクソンにおける自由が意志的行為のみに存すると解釈したサルトルは、自由は私の実存そのものに等しいと批判した。<sup>2</sup> 反対にメルロ＝ポンティは、ベルクソンに精神の自由のみに安住して行為の自由を求めない、現状容認の思想を見て取る。<sup>3</sup> あるいはまた、精神と身体の乖離が自我の解明も行為の自由をも妨げているという形で批判するのである。<sup>4</sup> 両者とは対照的にドゥルーズは、ベルクソンの持続概念を差異として再構成することで、その乖離の超克が可能であると発展的に解釈している。<sup>5</sup> ベルクソンの行為論がこのように多様な評価を許してしまう背景には、彼の議論が孕む何らかの矛盾が存在しているものと考えられる。本論文は、この矛盾を彼の自我論と関係付けて摘出し、ベルクソン理解の基本的な枠組みを提

<sup>2</sup> Sartre 1943

<sup>3</sup> Merleau-Ponty 1945

<sup>4</sup> Merleau-Ponty 1968

<sup>5</sup> Deleuze 1966

示することを目的とするものである。

この目的のために私が指摘するのは、ベルクソンの自我論にはある二義性が見られる、という点である。彼は自我に「内的自我 (moi intérieur)」と「表層的自我 (moi superficiel)」の二つのaspectsを区別している。問題はこのaspectという語である。この語をベルクソンは二つの異なった意味において使用していると考えられるのであるが、彼はこの語の持つ多義性を自身では意識せず、混同したままにしているのである。私はベルクソンにおけるaspectを「様相」と「局面」という二つの概念に分類・整理するべきであると考ええる。前者は自我に対する二つの異なったとらえ方を意味する。それゆえこの場合二つのaspectsの区別は自我に対する表象の方法についてであって、とらえられる自我そのものには及んでいない。実在する自我については依然として区別は見られず、唯一の自我であると考えられている。他方後者は二つのaspectsの区別がとらえられる自我のほうに適用されると考えられる場合である。この解釈に立つと、自我は二つの部分に分割されることとなり、したがって内的、あるいは外的な二つの自我が並立すると解釈せざるを得ない。様相と局面<sup>6</sup> というこの二種類の意味の内、いったいどちらをベルクソンに帰すべきなのであろうか。あるいはこの二つの錯綜はベルクソンにおいてついに解消されないままに終わっているのであらうか。

### 0-3. 本論文の構成

本論文の議論は以下のように展開される。前半の二章は、自我に二つの「様相」を見る第一の解釈に基づいて進めることとする。そしてこの解釈に基づいて、自我とは常に唯一の存在であり、内的、あるいは外的自我とはそれをとらえるための方法であると考ええる。ここから、まず第一章においては、われわれの自由な行為を創造するものは、われわれの自我そのもの、ほかならぬ自己の唯一の自我であると考ええる。そして、内的様相という方法によってこれを理解することが出来ると結論する。これに対して自由ではない行動について、第二章で考察する。自由な行為が自我のみから創出されるのだとすれば、当然の帰結として自由ならざる行動は自我ではないものに帰されるべきだと考えられる。ここでは行動を、自我を排除した身体と物質の世界を場として検証する。

反対に第三章では、自由に反する行動が、自我との関係をいっさい持ち得ないのか否かを探る。そのためには、aspectを二つの「様相」と考える前半での解釈に対して、自我が二つの「局面」を持つという第二の解釈を導入する必要がある。そこで第三章においては、この第二の解釈に則り、自由ではない行動の主体を外的自我<sup>7</sup>に、自由な行為の主体を内的自我に置くこととする。ここでは、行動を単に身

<sup>6</sup> aspectを実在する部分と解釈する場合、この語に対する訳語としては、層・次元などいくつかの候補があり得る。しかしながら、本論文においてはこの語に関する解釈が未だ確定しておらず、むしろこの解釈そのものがテーマとなっている。それゆえ論を開始するに当たっては、比較的幅広い意味を持つ局面の語を暫定的に用いることとする。

<sup>7</sup>ベルクソン自身の用語としては表層的自我、社会的自我 (moi social)、第二の自我 (second



体のみに位置づける第二章とは対照的に、われわれの通常の行動と自我の一部分との関わりを指摘する。

また、自我の深奥を探る試みは、そのまま自我の始源へ、未だ個我の未分化な生の流れそのものへと開かれて行くこととなる。それゆえ最後に第四章で、自我論を通じて更にその彼方の自我を越えるものを展望することとする。個々人の自我の探求がその究極において個別性を突き抜け、より大いなるの生命の流れへと一体化して行くことを示したい。ここに至って、われわれがその中で生き、かつ行為する世界は、閉じられた社会の域を超えた開かれた世界そのものであることが明らかにされる。しかしながら、生の根源性の称揚は、必然的に個別性との間に相剋をもたらさずにはおかない。世界に開かれた自我が、なおもわれわれの自我でありうる可能性をベルクソンの自我論の内に探って見たい。

moi) 等が使われているが、本論文でははこれらを一括して、内的自我の対を為すものとして外的自我 (moi extérieur) の語を用いることとする。

## 1. 自我の二つの様相

ベルクソンの行為論は、まずは決定論との対決を端緒として展開する。ベルクソンは決定論を批判し、自由を擁護する際に自我論をその根拠としている。第一章で検討するのは、その自我論が自我の「様相」説を基盤としているのではないか、という問題である。彼の決定論批判は、自我に対する理解の相違にその根拠を置いている。すなわち、自我がある行為をする以前の状態から、その行為をするに至る状態まで変容し、ついに行為を生み出す、そのメカニズムを明らかにする方法として、決定論は妥当ではないというのがその批判である。つまりベルクソンが問題としているのは、自我を理解するに当たって決定論が、自我を正しい様相のもとで把握してはいないという点なのである。ここで彼が指摘している様相とは、われわれの自我をどのような観点から見るのか、その理解の方法、自我に対する表象の問題としてのものであるように思われる。ベルクソンが行為を論じるに際し、決定論が採る自我の様相モデルを否定したのはいかなる理由からなのであろうか。またこのモデルに対置してベルクソンが主張する自我の真の様相とはいかなるものであろうか。この章では、二つの様相という視点からわれわれの行為を自我論の内に位置づけてみたい。

### 1-1. 外的様相

この問いを明らかにするために、まず、ベルクソンが批判する決定論を概括的に総覧してみよう。ベルクソンは、われわれの行為に自由を認めない決定論者と、決定論に反対し、自由の擁護者たることを自称している非決定論者との間のすべての論争について記述し、これらの論議が依って立つ根拠に溯って両者を共に批判している。以下では、ベルクソンの記述に従って自由を巡る従来議論の問題点を整理してみることとする。

#### 1-1-1. 決定論批判

決定論とはすべての先行条件が例外なく完全に認識されれば、その結果は完全に予見されると主張するものである。ベルクソンによれば、決定論においては脳という物質の分子的状态が心理状態に対応し、先行する内的諸状態がわれわれの行為を決定する。われわれが外界から感覚・感情・観念などの作用を受け、反射運動や所謂自由で意志的な行動という形で反作用していると考えるのである。この考えに従うならば、われわれの外部に位置している観察者にとっては、われわれの活動は絶対的な自動現象と同じものと見なされうる。ベルクソンは決定論を、われわれの行為を決定するものとして物理的諸事象を提示する物理的決定論と、心理的諸事象を挙げる心理的決定論の二つに分類する。

物理的決定論は、宇宙を外界からの刺激に対して作用・反作用を行っている原子・分子の堆積と考える。そうして、エネルギー保存の法則に支配されたこのような物質の原理を、精神にも適用しようとする。心理的狀態を、脳という物質の分子的状态に対応させてとらえ、生理的・心理的系列の全体をこの二つの状態の平行関係によって説明しようとするのである。したがって、ちょうど天文現象が予知されるように、ある与えられた一瞬における人体と宇宙の分子・原子の位置・運動を知れば、その人間の過去・現在・未来の行動を計算しうることになる。[Cf.DI107.108]

このような物理的決定論の主張する物質の基本的特性、特にエネルギー保存の法則にわれわれの行為が従っているのだと仮定するならば、われわれは外界からもたらされる刺激に対して自動的に反応する機械に過ぎないということになる。行為はわれわれを取り巻く環境に全面的に依存した、全く受動的なものということになる。それでは、行為するに当たって、法則に拘束されずに、能動性を自由に発揮することとは不可能なのであろうか。

人間の自由を完全に否定するこの物理的決定論に対して、ベルクソンは「心理的事象が必然的に分子運動によって決定されたことは決してないし、今後もないだろう。」[DI111]と批判し、その理由を次のように述べている。

生体の状態と意識状態との結び付きは経験によっているのみで、証明は不可能である。また、エネルギー保存の法則が普遍的であり、唯一の可能な体系であると考えることそのものが、形而上学的偏見に基づいている。この法則が示しているところは、与えられているものは与えられているのであり、与えられていないものは与えられていないということ、結局Aは非Aではないという矛盾律、言い換えればAはAであるという同一律にすぎない。この法則は与えられるべきものの性質について示すことは出来ないのである。[Cf.DI111～117]

ベルクソンによれば物理的決定論が、物理現象のみを支配しているはずのこの法則を、あらゆる現象全体に当てはまるものとするのは、それが心理的決定論に影響されているからである。

心理的決定論は、現在の意識状態を、それに先立つ諸状態による必然の結果と考えるものである。すなわちある一つの心理状態からそれに続く状態への移行は、常に単純な理由によって説明可能であり、後続の状態は先行する状態の呼びかけ (appel) に従うものであるということになる。それゆえこの説は、幾つかの先行条件が措定されると、その全系列によって、結果的に唯一可能な行動が必然的に規定されると考える。[Cf.DI117]

われわれの行為を説明する意識状態の移行がどのようにして行われるのかは、必然の法則によって解明されるのだろうか。意識状態が決定論が考えるような相互関係にあるとすると、われわれがある行為を為そうと思う状態にあるという事実は、

それ以前のある意識状態によって決定されていたのであり、その意識状態もまたそれに先行する状態に従属していることになる。それゆえ行為を説明するためには、その原因を無限に遡及して行かなければならないということになる。遡及が無限に終わらないのならば、その終極に最終的な原因を求めることを期待することもまた出来ないだろう。

ここでベルクソンは、「法則」という語の持つ意味に対する解釈に、問題があることを指摘する。

決定論者は、自説を正当化するために、しばしば科学、とりわけ天文学の法則性を援用する。天文学者は過去の天体の運動を知悉することによって、そこから自然法則を導き出し、その法則にもとづいて未来の天文現象について正確に予言することが出来る。つまり星の会合や日蝕・月蝕等はあらかじめ決定されている。それゆえ同じように、われわれの行為にも必然的な法則があり、現在の意識状態は、それに先行する諸状態による必然の結果として決定されているのであり、その結果予言されることも出来ると考えるのである。[Cf.DI145]

しかしベルクソンはこのような科学的法則性は、われわれの「有意的行為(acte volontaire)」を説明することは出来ないと反論し、次のように天体の運行と有意的行為との混同を指摘する。

決定論は、物質的宇宙を意識存在と混同し、人間の行為と自然の秩序とを混同するという誤りを犯している。われわれは現象間の客観的結び付きとその現象の観念相互の主観的連合を正確に区別し、外的世界と内的世界の間、客観的諸現象の継起と意識事象の継起との混同を避けなければならない。[Cf.DI153-159]

『試論』において提起されていたこの混同の問題は、『道徳と宗教の二源泉』の第一章においてさらに論じられている。ベルクソンはこの問題を、社会における人間に場を移して再び扱うのである。ここでは、通常「法則」として一律に用いられているloiという用語が二義性を有していることに注意を促している。

社会とはわれわれが構成しているもの、すなわち自由意志を持った多くの自由な存在の一つの総体であるはずである。しかしながら緊密に組織された共同体の中で、共同体の必要に応じた習慣にしたがって生きているわれわれは、この社会を多数の細胞からなる一個の有機体になぞらえて考えてしまうようになる。この有機体は、必然的な法則に従って存続しているように見える。それゆえわれわれは自分の属している社会の法則に支配されていることになる。われわれはこの法則に拘束されており、必然に逆らって行為することは出来ない。ゆえにまた、人間の行為はこの法則によって完全に予測することが出来ると考えるに至るのである。[Cf.MR2]

それでは、われわれが自己の意志にのみ従って自由に行為していると考えている時、実は社会の要請に不可避免的に従っているのであり、ただその法則をわれわれが

知らないだけなのだろうか。ベルクソンは、このような決定論の問題点を、先に有意的行為と自然の秩序との混同に帰したように、ここでは法則(*loi*)という言葉の持つ二つの意味の混同にあると指摘している。

ベルクソンは、先行する意識状態から後続の状態への移行を「説明」するこの関係が、移行の「原因」でもあるかどうかという点について、疑問を呈している。

*loi*には「確証する (*constater*)」法と、「命令する (*ordonner*)」法という根本的に異なる意味がある。自然の法 (法則) は前者の意味である。これは事実はこちらだと述べるものであり、この法則に逆らうことは出来ない。それゆえ不可避免的な性格を持っている。これに対して後者は社会が制定し、それによって社会の秩序が保たれている法 (法律) である。これは権威的で、われわれにどうせよと命令するものであるが、無理に強制はしない。しかしながらこの二つの意味を混同したわれわれは、法というものを全て「律法(*commandement*)」と見なしてしまっている。すなわち法則はわれわれをつかさどっており、われわれはそれに従って行為しているのであって、それゆえわれわれの行為はわれわれに先立って有るこの法則に合致している。すなわちその法則がわれわれの行為の「原因」なのであり、またそれを「説明」するものだと考えるのである。

[Cf.MR4]

ここには、同じ*loi*によって表される事象に、時間的なずれが生じている。すなわち、確証する*loi*とは、ある事象が既に起こった後で、それを説明するためにつくられたものである。事象は既に起こってしまっているのであるから、この法則に逆らうということは、そもそも意味を為さない。それゆえ、この法則に対して自由であり得るか否かを問題にすること自体が不可能なのである。しかし、命令する*loi*とは、これから起こるべき事態に向けて為されるものである。*loi*があらかじめ「原因」となると、そこから必然的に行為が導き出されるのではない。まず行為があって、後から*loi*がそれを「説明」するのである。すなわち、社会の法はわれわれに権威をもってある行為を為すように命じることが出来るし、日常においては行為は社会の慣習に従っているのだが、われわれはその命令に逆らうことも出来るのである。天体は法則に合致しない動きをすることはありえない。もしそのような齟齬が生じたとすれば、それは法則に誤りがあったからであり、法則の方が天体の運行に合わせて修正されることになるだろう。しかし意志をもって行為するわれわれは、法に応じる自由も応じない自由をも有しているのである。

この二つの*loi*を区別して考えれば、行為に何らかの法則性が見られるとしても、それがすなわちわれわれが自由を有してはいないものとする根拠にはなり得ないことは明らかである。いったん行為がなされた後になって振り返って見れば、それをある法則によって説明することが出来るかもしれない。われわれは、ある行為がなされたという事実を完全に説明出来るように、法則を作るからである。それゆえ当然この法則は、不可避免的である。不可避免的な法則があらかじめ存在し、いかに行為するかを必然的に決定していたのではない。事実がまずあり、その後でつくられた法則がそれを*constater*するのである。天文学的法則は、天体に運行を*ordonner*しているのではない。天体はこの法則に逆らうことは出来ない。しかし社会の秩序を

維持する法はわれわれにordonnerしているのみであって、それに対する意志による合意があつて初めて、行為が生起するのである。「意識は、来るべき行為の絶対的決定など確認しないし理解しない」[DI163] このように考えて来ると、改めて行為の問題とは、われわれがある有意的行為を為そうとする意識状態に移行する、その移行の点に収束するということ出来るだろう。

このような決定論者の誤りは、法に従うか否かを決定する意志を認め得なかったことに起因する。それならば、人間の自由意志とはいかにして機能しているのだろうか。これを明らかにすることが、行為がいかにして可能となっているのかを解明するために有効であろう。決定論に反対し、意志を認める立場からは、行為をどのように考えるだろうか。

ベルクソンによれば非決定論者は、「われわれが自由にある行動を遂行する場合、何か他の行動も等しく可能であつたはずだ」[DI130]と考えている。つまり決定論者が、必然的な法則によって行為が不可避的に決定されていると考えるのに対して、別の行為もまた可能であつたと主張することによって、その必然性に対する反証となりうると考えるのである。なぜならある行為がなされたとき、振り返って見て、何か他の行為もまた同じように可能であつたにもかかわらずこの行為を選択したのだと考えうる場合、その行為は自由意志によってなされたのであり、それを為したわれわれは自由であつたことが証明されると考えるからである。しかしながら、選択の恣意性を事後的に証明し、結果的に自由であつたということが分かつたとしても、いかにしてそのように自由な選択をしたのかという点は明らかになってはいない。何か他の行為ではなく、まさしくこの行為を選択したその自由意志とは、どのようなものであつたのだろうか。

このように決定論者もその反対者も、ついに自由意志が作用する様を説明し得ていない。その原因は、行為がなされてしまったことを前提にしなければ行為について語れていないことにあるとベルクソンは指摘する。両者は選択に対して互いに対立する説を唱えていたにもかかわらず、共通して「果たされつつある行動(l'action s'accomplissant)ではなく、果たされた行動(l'action accomplie)」[DI135]を見ているのである。自由をめぐる決定論者と非決定論者とは相反する見解をもって議論しているのだが、両者が共に無批判に前提し、この議論を支えているものとしてベルクソンは、彼らが右の図1のような図式を想像していると指摘し、この図式に問題があると考えた。この図において、われわれは意志的活動の過程において、ある点Oにおいて立ち止まり、Xの方向を採るべきかYの道を選ぶべきかためらい、ついにどちらかの点に到達する、と考えられている。

ベルクソンによれば、決定論者は「あなたはXを選んだ、だからあなたにはそうする理由があつたのだ。道はこ

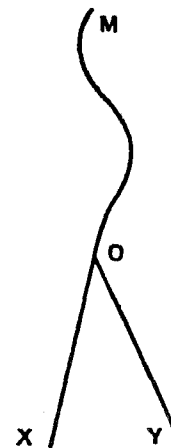


図1

うに描かれてしまった、だから可能な方向はこれだつたのだ。」と考える。O点ですでにXへと方向が決定していたのならOYは開かれていてもむだであり、自我はOYを選ぶことが出来ないということになる。結局、道が描かれる以前にはまだ道は問題になり得なかつたのだから、可能な方向も不可能な方向もなかつたのだ。この説は要約すると「行為は、一度果たされたとき、果たさ

れてしまった訳だ。」と言っているにすぎない。これに対して自由を擁護する非決定論者の説は、「あなたは躊躇し、思案した。だからYも可能だった。」というものである。すなわち道はまだ描かれてはいない。したがってどのような方向を採ることも出来るのである。しかしながらベルクソンは、この説は行為者がXに到達したという与件を無視していると批判する。行為が果たされてしまった後でなければ道については語れない。しかし行為が果たされてしまった時、道はもう描かれてしまっている。要するにこの説は「行為は、果たされる以前はいまだ果たされてはいなかったのだ。」という当然の言説に帰結する。[Cf.DI132～135]

つまり決定論者も非決定論者もともに行動Xがすでに果たされてしまった所に身を置いており、その事実は議論によってなんら影響を受けない。ゆえに、いかにしてわれわれが自由でありうるか、未だ選んではいけないXをこれから自由に選ぶことが出来るかという問題については何ら解答を示し得ていないのである。それでは、われわれがXという行為を選んだという事実を説明することは不可能なのだろうか。

「Xを選んだのだからXを選んだのだ」でもなく、「Xを選ぶ以前にはXを選んではいなかったのだ」でもなく、なぜわれわれはXを選ぶことが出来るのか、自己の自由意志でもってしたならばいかにして選ぶのかを明らかにしなければ、行為がいかにしてなされているのかを解明することは不可能であろう。

果たされた行為についての議論が自由な行為を解明し得ないのは、自由行為としての決心は「二つの選択肢X点とY点の間での機械的な動揺 (oscillation)」[DI 135]でも「二つないし複数の『出来上がった方針』 (partis tout faits) の間を機械的に揺れ動き、しかしながら結局それらのうちの一つに決める (se fixer) という気まぐれ (caprice)」[EC47]でもないからだとベルクソンは考える。このような選択肢や方針は、いずれも果たされて「事物 (chose)」となった行為だ。「心理的事象は、その現実存在そのものを構成している進行 (progrés) の果てまで達したとき、事物に成りかわってしまい、それを一挙に思い浮かべることが可能になる。」

[DI149] すなわち、行為するに至るわれわれの心理の、その動きをとらえようとしないゆえに、そこから行為が生み出される様をも把握することができないのである。

以上、ベルクソンが述べている決定論について具体的に追ってきたが、これを集約すると次のようになる。ベルクソンは、決定論に内在する諸段階を次のような3つに区別して定式化していると考えられるだろう。

- (1) 物質の作用・反作用は法則によって決定されている。
- (2) われわれの心理的状态はわれわれの置かれている物質的状态に決定される。
- (3) ある行為を為そうと考える心理的状态は先行する心理的状态によって決定される。

このように定式化された決定論の論理に対してベルクソンが批判する、その要点はどこにあるのだろうか。彼の批判は、このような図式では自我がそのあり方を変容する過程を説明することが出来ていないという点に向けられている。ベルクソンはまず(1)の物理的決定論を承認した上で、しかし(2)に対してはその証明が不可能であると指摘している。すなわち決定論は物理的状态の法則から人間の心理的状态を説明しようとする。しかしこれは、自然の秩序と人間の行為、客観的諸現

象の継起と意識事象の継起とを混同するという誤りを犯しているのである。生体の状態と意識状態との結び付きは単に経験的なものにすぎないのであって、両者を混同し同一平面上で扱うだけでは自我を理解することはできないとベルクソンは批判するのである。さらに(3)のような心理的決定論が主張されるのは、従来の議論がわれわれの自我を「動き」ではなく「もの」として考えるからであるとベルクソンは指摘する。その前提としている連合説を批判することで、決定論が訴える因果律の原理そのものが内包している矛盾を指摘するのである。

### 1-1-2. 連合説批判

では、ベルクソンが問題とする連合説という解釈図式について、具体的に検討してみよう。これは意識状態全体を、お互いに外在的である「諸項 (termes)」に分解して考えるものである。

連合説においては、まず内的生命の全体から、たとえば快楽や嫌悪などの、単純感覚を孤立させる。これはそれぞれに区別することの出来る心理的実体である。この単純感覚を研究している間は、これはそのあるがままの姿で止まっているものと仮定されている。内的生命の全体という対象を、単純感覚という不動の諸要素 (éléments) へと還元したのである。こうして連合説は内的生命の変化をただ一つの感覚が変化したのではなく、継起したいくつもの不動の単純感覚として説明するのである。[Cf.PM200]

連合説は共存する心的諸事象 (faits) をお互いにはっきりと区別するゆえに、自我をも心的諸状態 (états) の集まりとして表象する。

この学説は快楽を欲する自我、悪に対して嫌悪を抱く自我等も区別することが出来ると考える。これらのうちの最も強力なものが優勢な影響力を発揮し、他の諸状態を引きずっていく。連合説にもとづいたこのような学説によれば、自我は、二つの相反する感情の間でためらい、その一方から他方へと移り、結局そのうちの一つを選ぶことになる。この時、快楽を欲する自我と後悔することになるだろうと考える自我との間に、衝突が起こっているのである。

[Cf.DI119]

それでは、このような一つの感情からもう一つの感情への移行はどのようにして起こるのだろうか。その内の一つを選ぶという、その主体とはいったい何ものであろうか。Xの行為を欲する自我からYの行為を採用する自我へと、われわれの自我はどのようにして移行することが出来るのか。そのどちらもがわれわれ自身の自我であるのならば、そのうちの一つを選択しているものを連合説は明らかにすることが出来るのであろうか。

連合説が自我を不動の諸要素に還元するのは、その基盤に、はっきりと限定された諸状態をもつ自我の概念があるからだとベルクソンは考える。彼は自我に内的自



我と表層的な自我の二つの「様相 (aspects)」を見ている。その上で、連合説が自由な行為がいかにしてなされるかを解明し得ないのは、それが自我を第二のaspectにおいてしかとらえないからであり、真に自由な行為は内的自我のみから生み出されると考えている。

ここで注目すべきなのは、ここでベルクソンは内的自我・外的自我という用語を用いていながら、この二つは区別されて独立に並び立つ二つの自我を意味してはいない、という点である。ベルクソンは二つの自我、すなわち内的自我と表層的自我を、自我の二つの様相であると述べている。しかしながらベルクソンはまた、内的自我のみが本来の自我であるとも述べている。<sup>8</sup>内的自我とは把握されるべき唯一の自我であり、かつそれを正しく把握するための方法、内的「様相」でもある。このようにして把握された真の自我とは内的自我のみであるとする、と、表層的自我は真の自我ではないもの、ひいては自我ではないものということになる。すると、表層的自我とはわれわれの自我の一つの部分、局面なのではなく、われわれの自我ではないものと考えざるを得なくなる。ベルクソンは外的自我とは内的自我の外的投影のようなもの、その空間的で、言わば社会的な表象だと言うのである。[DI174]これは真の自我に対して通常適用される、誤った外的「様相」と解釈しなければならない。ここでベルクソンが問題としているのは、自我に内在する二つの「局面」としてのaspectではなく、真の自我に対する「様相」としてのaspectであると考えられるのである。

以下ではベルクソンの連合説批判を、この点に留意しつつ検証してみたい。

連合説は、自我は心理状態のうちに見いだされると主張する。しかしそういうさまざまな状態は、外部から自我に投影された表象にすぎないのであって、自我そのものではないとベルクソンは指摘する。連合説が示してみせる一つ一つの要素的心理状態は、内的生命を等質的な状態に分解したものであるが、しかし要素とは単純化された図式、単なる記号であって、流れる実在を写し取った一つの姿にすぎない。連合説ではこの要素を分析して、さらに不変の要素へと還元することを繰り返していく。このようにして最後に到達するはずの要素こそは不変の実体であることが期待されているのである。しかしながら、行為を問うためには、このような不動の諸状態を統一し、要素間の移行を可能にしているものを明らかにしなければならないだろう。定義上変化しないこのような要素を提示することでもって、内的生命の変化を把握しようとする所に、この説の矛盾が現れている。そこには、ベルクソンが「ネックレスの真珠をつなぎ止めるひも」[PM207]という比喻で述べる、この諸部分を関係づけ、統一するものが欠けているのである。

前節で見て来たような自由に関する議論が結局真の行為を明らかにしえていないのは、その背後にこのような連合説があるからなのだとベルクソンは考えるのである。彼は、決定論が訴える因果律の原理そのものに内包される矛盾を指摘する。熟考するのがいつも自己同一的な自我であり、またそれを動かしている相反する二つの感情もやはり変化しないものとすれば、いったいどうして自我が決断を下すことになるのかを説明することができない。自我が不動の諸要素の集合であるのならば、

<sup>8</sup> 後に第三章において、このような並立の実体としての外的自我と内的自我を二つの「局面」として扱うこととする。

その自我がある行為を行うに至るまでに変化することは不可能となるのである。しかしまた反対に、そのような統合を否定する従来の非決定論者は、諸要素の継起を恣意的な並列にすぎないとする。

ベルクソンは、連合説によって説明された自我は、持続（すなわち推移）のない同質的で不変な空間的世界に生きる、惰性的で必然的な自我に過ぎないと批判する。すなわち個我ではなく、だれでもいい人、唯一独自の人格的自我でなく、無人格的な、一般的無個性的な自我である。ベルクソンは常識が自我をこのようなものとするのは、われわれの外的生活、いわば社会的生活が、われわれにとって、内的で個人的な生活よりも実際上の重要性を持つからだと考える。[DI97] 自我を外的様相において考える方が、一般に社会生活において外的世界に適応するためには有用なのである。

結局決定論は、自我を外的自我という「様相」において見ている限り自我そのものに到達することはありえないのである。

意識の錯覚は、われわれの意識が自我をさまざまな形式を通しての一種の屈折によってしか考察することが出来ないことに由来する。われわれが直接に把握すると信じている自我そのものの最も明白な諸状態も、多くの場合、外界から由来する若干の形式を通して知覚されている。[DI174]

決定論が依拠する外的様相によって把握された心理状態は、われわれが自我の外部へ立場を移し、自我について「一連のスケッチ、略図、記号的、図式的な図形をつくること」[PM194]によってのみ得られたものである。このような状態はその空間的で、言わば社会的な表象にすぎないとベルクソンは批判する。われわれの意識は、自我をさまざまな形式を通しての一種の屈折によってしか見ることが出来ない。われわれが直接に把握するのだと思い込んでいる自我そのものの諸状態も、多くの場合、外界から由来する若干の形式を通して知覚されている。われわれが意識の諸状態を客観化し、言わば社会生活の流れの中へそれらを参入させることが出来るのも、区別と固定化によってなのである。[Cf.DI174] この批判において要点となっているのは、唯一真なる自我を、外的自我という様相では正しくとらえることが出来ないという点であると言えよう。

結局ベルクソンの行為論は、決定論・非決定論は共に行為に至る自我を説明することは出来ないという結論に達する。「意識は、来るべき行為の絶対的決定など確認しないし理解しない」[DI163] のである。なぜならば、外的様相によって考察された自我は、変容し、行為を創造することが出来ないからである。

## 1-2. 内的様相

前節までにおいて、自我に外的様相を適用しようとする決定論によっては、自我と行為の関係を明らかにすることはできないと結論づけられた。それでは、自我の真の姿を把握するためにはどのようにすべきであるとベルクソンは考えているのだろうか。この節においては、行為を創造する自我の内的な「様相」を探ってみた

い。

ベルクソンは自我のより一層深いところに、そこからのみ真に自由な行為が発する根本的自我が存在すると考える。

こうした表層の下を掘り進むにつれて、自我が本来の姿に戻りいくにつれて、その意識の諸状態もまたそれだけ併置されずに互いに浸透しあい、融け合って全体をなし、そのそれぞれが他の全ての諸状態の色に染まるようになる。

[DI.123]

ここで言われている本来の自我とはどのようなものであろうか。

ベルクソンは行為論に、行為を「創造する」自我という観点を導入する。真に新しく、外的要因によってあらかじめ決定されることなく自らの内より創造される行為の、その産出の構造をこそ取り出そうとするのである。行為を創造する本来の自我とはベルクソンによれば、絶対に他の人と置き換え得ない唯一無比の主体的自我、人格を持つ自我である。自ら生きる能動的なこの自我は、前進する生命の個体における具現であり、創造的で自由な自我であり、また感じたり情熱を燃やしたりする自我、考え込んだり決心したりする自我、その諸状態と変容とが緊密に浸透しあっている一つの力なのである。[Cf.DI93]

これらの状態や変容は、切りはなして空間内に展開しようとすればただちに深い変質を被ってしまう。つまり外的「様相」によっては析出することができないのである。このような具体的で生きている自我、現実の自我は、その継起が融合と有機化とを含んでいるのである。この自我の深いところ、極めて合理的に併置された論拠の下には、感情や観念が煮えたぎっていたのであって、自我の表面を覆っている外皮を取り除けば、底に潜んでいた自我が表層に浮かび上がってくる。漠然としていて、無限に流動し、しかも言葉にあらわせないが、これが自我の本来の姿であるとベルクソンは考えている。

この自我は、刻々に移り変わる時間の世界に生き、変化している。ベルクソンは自由行為は、流れつつある時間のなかで行われるものであって、流れ去った時間の中で行われるものではないと考える。[DI166] 連合説がとらえるのは流れている時間ではなく、流れてしまった時間、通過され、一つの道程Xとして空間化された時間である。それゆえそこにあるのは真の未来ではなく、すでになされてしまった未来、過去となった未来である。なされてしまった行為はすでに決定しているのであり、そこに自由を求めることはできない。「自由は行動そのもののあるニュアンスあるいは質の中に求められるべきもので、この行為と、この行為ではないもの、あるいはこの行為がそうであり得たかもしれないものとの関係の中に求められるべきではないのである。」[DI137]

このような自我の姿を理解するためには、外的様相を捨てなければならない。「反省の力強い努力によって、われわれにつきまとっている影から目を転じて自分自身の内部に立ち戻る時はいつでも、この自我を認めることが出来る」[DI175]のである。

第一節の最後で問題となったように、行為を解明するためには、自我がその行為を為すに至るまでに変容する、その動きをとらえなければならない。ベルクソンは、

自由な行為がそこで生まれる生きた実在である具体的な自我の真の状態を明らかにするために、自我の内部において流動する時間的な持続と、固着した空間的な記号との区別を問題視している。ここで、ベルクソン哲学の最も主要な概念とも言える持続について、今一度確認しておこう。

近代的知性において時間は、例えば数直線のように前後に伸びる時間軸に沿って、過去・現在・未来という形で理解される。時間は通常このように、現在を中心として前後へと等質的な拡がりを持つ空間に置き換えられてイメージされている。しかしこうした空間的表象に置き換えられ「量的」に理解される物理学的な時間概念では、「質的」に多様な人間の生の経験の核を為す時間を十分にとらえることは出来ないとベルクソンは考える。<sup>9</sup>

ベルクソンはわれわれの心的生活のありのままの姿をとらえようとするのであるが、そのために最も注目すべき事実として、われわれ人間の心的生活の特徴づける本質は、不断に流れる意識だという点を強調する。われわれの意識は常に流れ、二度と同じ状態になることは考えられない。このあるがままの意識の流れをベルクソンは持続という言葉で表現する。

意識を持つ存在者にとって、存在するとは変化することであり、変化するとは成熟することであり、成熟するとは限りなく自分で自分を創造することである。[EC499]

つまり意識の本質は持続なのであり、この持続とはすなわち時間そのものに他ならない。まず不動の存在者が実在し、次にそれが変化するのではなく、実在はそもそも変化そのもの、持続そのものと考えられているのである。ミンコフスキーは、このような生きられた時間の持つダイナミズムを喪失すると、ベルクソンが言うような動きに満ちた「現実との生きた接触」が絶たれる事態に至ると述べている。<sup>10</sup>

この持続とは「質的变化の継起以外のものではありえないはずであり、それらの変化は、はっきりした輪郭を持たず、相互に外在化する傾向も持たず、数との間にいかなる血縁も持たずに、融合し、浸透しあっている。それは純粹の異質性（*hétérogénéité*）である。」[DI77] それは「相互浸透（*pénétration mutuelle*）」、「分割なき多様（*multiplicité sans divisibilité*）」、「乖離なき継起（*succession sans séparation*）」等の性質を持っている。すなわち、「同質性（*homogénéité*）」を持った諸部分が集合し、継起していくのではなく、それがそのものとして変容するので

<sup>9</sup> 木村は客観的・対象的な「もの」に満たされた空間的な世界と、「こと」として現れる世界を区別する。その上で、「こと」が欠落した離人症の例を紹介している。「ばらばらでつながりのない無数の今が今、今、と出てくる。」と言う離人症患者は、自己、存在感、時間という「こと」を失っている。

木村1982：4～31

<sup>10</sup> 分裂病患者は生きられる時間の原理がおかされ、空間的因子が異常に肥大する。このような場合、生のダイナミズムの中核を為す時間的生成が空間化され、その結果事物を体験する直観の能力に欠陥が見られ、幾何学的に知性によって理解するようになる。

Minkowski 1933：58及び以下、256

ある。

全く純粋な持続とは、自我が生きることに身をまかせ、現在の状態とそれに先行する状態との間に境界を設けることをやめる場合に、意識の諸状態がとる形態である。[DI74]

ベルクソンはこのような流れる持続としての自我を正しく把握することができれば、われわれに直接与えられるものとしての自由が明らかになると考えるのである。

このような具体的で生きている自我、現実の自我は、その継起が融合と有機化を含んでいる。この融合による有機的全体としての自我は、それぞれ独立した各部分が集合してジグソーパズルのように全体を形成しているのではない。自我の有機的全体の内では、継起の各々は、全体的自我の「部分的表現 (expressions partielles)」[PM192]なのである。

以上のように内的様相によって明らかにされた本来の自我は、行為を「創造」する。この自我から行為への発出のメカニズムはどのようなになっているのであろうか。ベルクソンは自由な行為は自我のみから発すると考える。それでは、その自我はどのようにして変容していき、いかにして行為を発するのであろうか。われわれの自由を束縛する「自己の自我ではないもの」をそぎ落とすことによってあらわれる、と彼が主張する真の自我が、果たして自由な行為を明らかにして見せる事が出来るのであろうか。

ベルクソンが描く行為を産出する自我、内的様相において現れる自我の変容とは、次のようなものである。

自我は、第一の感情を経験したというその事実だけのために、第二の感情が起こったとき、すでにいくぶん変化してしまっている。つまり、熟考のあらゆる瞬間にわたって自我は変化し、したがってまた、それを動かしている二つの感情をも変化させる。こうして、お互いに浸透しあい、強化し合う状態の動的な一列が形成されて、自然な進化によって自由行為へと到達することになるのである。[DI129]

自我はためらいそのものの結果によって変化し、生成発展するのであり、自由行動は熟れ過ぎた果実のようにそこから出てくるものなのだ。[DI133]

すなわち連合説が描くような継起する不動の要素をネックレスのひもでつなぐのではなく、自我自身が変容して、行為を生み出すに至るのである。自由な行為とは互いに浸透しあい、連続性によって過去を現在に結び付ける、純粋持続としての意識状態の外部への現れである。それは一つの進行であり、具体的持続である流れつつある時間の中で生起する一つの事実である。このような自由は、絶えず形成の途上にある持続のうちに身を置き、もはや単なる観察者ではなく、遂行者として生きることによって可能となるのであり、分析も定義も出来ないが、これ程明らかなものはないとベルクソンは主張している。

### 1-3. 人格の諸様相

さて、以上の節において、ベルクソンがさまざまなaspectsによって自我を分析した、その過程を追ってきた。ここで改めて問わねばならないのは、そのような自我を有したその私というものの全体像とはどのようなものであろうか、という問題である。

前節までにおいては、自我とその具現としての行為のみが問題の領野に挙げられてきた。しかしながら、「自己自身」と行為との関係を問うためには、「自己」というものが単に「自我」のみによって成立しているのか否か、という疑問に答えなければならない。なぜならば、次章で展開されるように、行為というものは実際に実現されるためには、常に身体を場とせざるを得ないのであり、また自己にとって他なるもの、他者や物質世界との相互関係を持たざるをえないものだからである。それゆえ、行為の解明のためには、自我のみならず身体を持ち、世界と接する「私」を全体としてとらえなければならないのである。

この問に答えるために、ここでpersonneという概念に注目してみたい。自我のみに限局されない、現実的に今、ここに生きて行為する、その「私」というものを全体としてとらえるためには、自我よりも広い意味を持つ概念を導入する必要があると考えられるのである。<sup>11</sup>

ベルクソンは人格・人格性という概念を主題的概念として明示的に思索の対象にはしていない。しかし、われわれ人間の存在を明らかにするために、現象学で用いられる所の所謂操作概念<sup>12</sup>として、この概念を導入することが有効であると思われる。personneとは一般に、自我や個性を有した一つの人格、身体をも含む一人の個人と考えられている。自我の諸相をも包摂して今ここにいる、この私を問うために、ベルクソンにおける人格概念を追ってみたい。

主題的に対象として分析してはいないからであろうか、ベルクソンにおける人格の語の用い方にはさまざまな揺れが見られる。ある場合には自我とほとんど同義語として用いることもあれば、また自我を二つの「局面」に分離した上で、その内の内的局面にのみこの語を適用することもある。あるいは別の所では、人格を自我の内的局面・外的局面・身体・物質的世界までもも全て包含した、非常に大きな存在として考えている。この人格概念に対する解釈の多義性が、かえってベルクソンによる自我と行為に関する思索の歩みを浮き彫りにしてくれているとも考えられるのである。これが、人格という概念に場を移して、再度行為論をたどり直す理由であ

<sup>11</sup> より一般的な「私」の全体像、と言う意味を持つ概念として「人格」を採用するに当たっては、あるいは異論があるかもしれない。この用語が歴史的な文脈において持つ意味の変遷と多様性を了解してはいるが、しかし本論文においては、とりあえずこれら様々な意味の間の微細な差異を問うことはせず、その曖昧さを捨象して用いることとする。なぜならば、全体的にこの用語が指し示す方向としては、本論文で用いる意味との間に大きな齟齬はないものと思われるからである。

<sup>12</sup> 思惟が思惟されたものを確定し保管しているような概念である主題的概念に対比される、哲学的思惟がそれによって貫かれているような概念媒体、思惟表象、思惟範型。

る。

まず本節で採り上げるのは、ベルクソンが人格を自我と同一視している場合である。自我を心理的諸事象の集合として分析する経験主義と理性主義を批判して、人格の統一性を立証するにあたりベルクソンは、自我と人格をほぼ同じ意味で使用している。[Cf.PM197]

行為が全人格から発し、行為が人格を表現する場合、われわれは自由なのだ。自我のみから発する全ての行為を自由と呼ぶことにすれば、われわれの人格の印を身に帯びている行為は、真に自由である [Cf.DI125]

それでは自我とは、いかなる意味で人格と同じなのか。ベルクソンは人格を、私以外の何ものからも区別された独自性という観点から特徴づける。われわれの唯一の自我の具体的で現実の姿とは、絶対に他者とは置き換えることの出来ない全く独自の、私に固有の自我であると考えられているのである。このような人格は、「既知の共通な用語では表しようもない、あの人格に特殊な色合い」 [PM190] を帯びている。

それでは、この私に特有の色調を把握するのはどのようにして可能なのであろうか。そのために従来試みられてきたさまざまな分析からは、真の成果は得られないとベルクソンは批判する。それらは自己に固有の人格を、自己以外の世界と共通性を持った非人格的なものから理解しようとするものであって、その分析をより精緻に積み重ねていくという方向には、人格の真の姿は現れ出ては来ないのである。

たとえばわれわれのある決意を説明しようとする際、その原因をわれわれが置かれた環境や社会状況、法や道德規範に求めることは、通常行われることであろう。しかしながら、それらの自己を取り巻く自己ならざる諸要因が不可避免的にわれわれをして決意せしめるとは考えられない。なぜならば、たとえそれらの諸要因に影響されてある決意をなしたのだとしても、その決意をしたのはやはり自己自身だからである。それでは、それらの諸要因がわれわれの意識の内に形成した動機がその理由であろうか。しかしベルクソンは、自我をさまざまな心理的状态に分類し、命名することに自我の解明の可能性を認めない。彼は「最も強く固執される意見とは、最も説明しがたい意見である」と考える。われわれがその意見に価値を認めるのは、その意見の持つニュアンスがわれわれの他のあらゆる観念に共通の色合いに呼応しており、われわれは最初からそこにわれわれ自身のいくぶんかを見ていたからなのである。[Cf.DI101]

先に見たように、決定論が前提とする連合説は、自我を感覚・感情・観念などの意識の諸事象の集合に還元する。しかしベルクソンは、部分が集合して自我という全体となるという考えを批判する。なぜなら、この場合、それらの諸状態の内に、それらの名が表しているもの、すなわちその非個人的な面しか見ることはない。とすれば、たとえそのような諸状態を併置しても、そうやって得られるのは幻影的自我にすぎないからである。反対にベルクソンの考えでは、これらの心理状態は特定の人物の内である色彩を帯びている。また他の全ての心理状態の反映から諸状態のそれぞれへも、特殊な色彩が到来する。これらの色彩を伴ったまま、それらの心理状態を取り上げるならば、それらの状態の一つ一つの中に人格は全面的に存在する。

それらの状態の一つ一つは、人格の一部分ではなく、「部分的表現」である。この内的状態の外部への現れこそ自由行為であるとベルクソンは主張する。なぜならば自我だけがその状態を創造したのであり、その現れは自我全体を表現しているからである。[Cf.DI124]

このように豊かな色彩を持ち、そのつど私が創造しつつあるわれわれの人格に、連合説は自己以外の世界との共通性という外的「様相」を適用し、そのつどの豊かなニュアンスを持つ自我を外的世界の秩序をもって構成しなおす。このことをベルクソンは「意識状態に外的事物の相互外在性を分有させるという錯覚」[DI173]を犯している、と批判する。この諸状態は、考察する私が自我の外部へ立場・視点に移し、人格を記号に置き換えることによってのみ得られたものなのである。このような様相をベルクソンは自我の外に投影された影、「純粹持続が等質の空間に投ずる、言わば社会的な表象」[DI175]と表現する。真の自我はあくまでも純粹持続を生きており、その生の軌跡というべきものを、真の持続の外延的記号にすぎないものにしてしまうことによって持続をそのものとしてとらえることはできないのである。ベルクソンはこのような記号を「はっきりしていて、明確だが、非人格的」[DI96]だと批判するのである。

人格に対する以上のような論述から、ベルクソンは人格とは区別のない唯一の實在する自我のことであると考えており、問題とすべきはその人格を把握するための「様相」にあると指摘しているのだと言えよう。

しかしなぜわれわれは自我の外部に視点を設け、その視点から自我を分析したり記号で表現したりするのだろうか。分析という操作は、人格を非人格的なものに解消することである。このように人格が非人格的な共通性の内に消失してしまうことの要因として、ベルクソンは言語を挙げ、独自の言語観を背景にこれを批判する。

知覚・感覚・情動・観念の〔内的〕様相は漠然としていて、無限に流動し、しかも言葉に表せない。言語は内的で生きた心理事象の動きを固定化することなしにはそれをとらえ得ず、またそれを共通の領域の中に落とし入れぬ限り、自らの月並みな形式にそれを適合させることも出来ない。[DI96]

はっきりと定まった輪郭を持った言葉、人類の持つ印象の内の安定していて、共通的で、したがって非人格的なものを蓄えておくありのままの言葉が、個人的意識の持つデリケートでとらえがたい印象を押し潰すか、あるいは少なくともそれを覆い隠してしまう。[DI98]

結局、自我の外的様相を析出することによって得られるのは、「われわれ自身の影…生気を欠いていて、言語に翻訳可能で、その各々が、社会全体によって与えられたある事件の中で感じられる諸印象の内の共通的な要素、したがって非人格的な残りかす」[DI99]なのである。

これに対して、ベルクソンの考えでは、われわれにとって自我の外的な存在を理解することはできないとしても少なくとも、「時間の内を流れているわれわれ自身の人格、持続しているわれわれの自我をとらえることが出来る」[PM182]はずで



ある。ベルクソンのテーゼは「自我が自我の持続を内面的、絶対的に知ることは可能である」[PM190]という点にある。われわれは、生成変化する世界の中で、己が生きていることを自覚している。しかし生成変化の内的法則がいかなるものであるのか、直接には知り得ない。唯一の直接知りうる存在は、自己自身である。

「私」を私以外の物から知ることはできない。私が私と一体化することによって、始めて自己に対して自己が明らかになるのである。

そのための方法としてベルクソンが提示するのが、「直観」である。私が自己自身の姿を、自己を非自己の内に抽象する言語によって単に分析するのではなく、人格を内部から直観するならば、すなわち持続であるところの私という一個の人格を、持続しない世界と混同することなく、内的自我という様相において把握するならば、唯一の自我を明らかにすることが出来ると考えるのである。

#### 1-4. 内的様相のための方法としての直観

ベルクソンはものを識る際にわれわれがとる二つの様式を区別している。一つは科学的・知性的なものの見方である。これは、対象をある観点・座標を基準にして外から分析する方法である。これはいかなる観点から観察し、どのような記号を用いて翻訳するかによって左右される、相対的な認識である。あるものを、既に知られた、このものではないものに還元して理解しようとする営為なのである。[PM 180]また、知性的認識は、常に功利的である。それは、対象を知ることそのものを目的とするものではない。あくまでも、対象をどのように処理することが出来るかを知るために、われわれに対する事物の主要な可能的態度、さらに事物に対するわれわれの最良の可能的態度を枚挙することが目的なのである。[PM 205]

これに対して、直観とは一つ一つの事物に対して、正確にそれだけに当てはまるような説明を与えるものである。それは、われわれを対象の内部に移し入れ、この対象が持つユニークなところにわれわれを一致させる共感（*sympathie*）である。[PM181]この方法によれば、対象を絶対的にとらえることができるとベルクソンは考えている。そのためには、記号や概念という固定的なものを排しなければならない。<sup>13</sup>

絶えず変化し、新たな質を生み出し続ける流れ、すなわち本質的に時間的な実在をベルクソンは持続と呼ぶのであるが、この実在をあるがままに記述するための方法が直観なのである。この直観によって、持続である流れから離れることなく、そこに内在的な仕方で入り込み、それによって、常に新たで、それゆえ独自の実在の記述が可能となる。対象と自己との一致によってわれわれの意識に直接に与えられる認識が直観なのである。

本節では、自我の真の姿、人格の全体像を把握するための方法として、直観について検討する。まずわれわれ自身の姿を意識に与えられるがままに明らかにするこ

<sup>13</sup> 言語を批判しながら、しかしベルクソンは哲学が言語によらなければならないことを弁えてはいる。「知性作用としても直観としても、思惟はいつも言語を利用する。そして直観も思惟である限り、最後にはもろもろの概念の中に宿るのだ。」[PM31]

とが出来れば、それが存在一般の理解の手がかりになる。自己自身の存在を構成している持続は、われわれがみずから直観しなくてはならないのである。

ベルクソンは常に自我の自我による直観は、反省の力強い努力によって可能だと考えている。[DI175]直観とは精神が精神を直接に見る作用である。われわれが自己自身の内に帰り、われわれ自身を知るために、持続において思惟し、自己反省する営みである。[PM30]私が私を実在として把握することができるのは空間に沈み込もうとする自我を空間からひき剥がそうとする「分析の努力」による。私が私を持続として把握する直観は、このように努力による。

努力によってわれわれは持続し続ける私として無限に自己を拡張することが出来、自己自身を超越する。われわれは深い反省によってわれわれの自我の奥底に到達する。この反省は、内的状態を、たえず形成途上にある生き物として、計測には従おうとせず、相互に浸透し合っていて、持続の中におけるその継起が等質の空間内の併置とは何の共通点も持たぬ諸状態として、把握させるのである。自我が自我を把握するこの反省が、実は、自我の自我による直観に他ならない。「反省の力強い努力によって、われわれにつきまとっている影から眼を転じて自分自身の内部に立ち戻るときはいつでも、この自我を認めることが出来る。」[PM175] このようにベルクソンは、直観を、われわれが自らの自我に立ち返るための方法として考えている。

しかしながら通常の日常生活においては、われわれの意識は現在当面している外的状況に対処しようとして、「生活への注意」に呪縛されている。『試論』の段階においては、自由な決心と無意識的で衝動的突発的な行為との区別が未だ不明確であった。しかし『物質と記憶』では、われわれは直観の苦しい努力によって、「精神の自己自身への注意」によって、潜在的な純粹記憶、つまり「過去一般」への「飛躍 (saut)」を敢行する、と考えられている。夢想の平面の方向へ向かうことは自我の内部へ注意を向けることである。内的自我においては持続は濃密であり、イメージは持続の中に融合し、いわば消化吸收されて、主体の側にある感情を引き起こす。この感情が成熟して自ずから一つの意志を形成し、行為が結実する。ベルクソンはここに自由な行為が実現される場を認めているのである。

ここで、純粹記憶、夢想の平面、といったベルクソンの用語を説明しておこう。図2は彼が世界と自我との全体を表すために用いたものである。まず平面Pはわれわれを取り巻く事物の世界である。この平面に対して垂直に円錐の頂点Sが接している。この頂点Sには身体が位置しており、平面Pに接していることから、これは身体であると同時にまたわれわれの持つ知覚でもある。この頂点は、常に事物の世界へと没入して行くわれわれの現在をも表している。これに対して円錐の底面ABは過去に位置しているのであり、これは純粹記憶を表している。

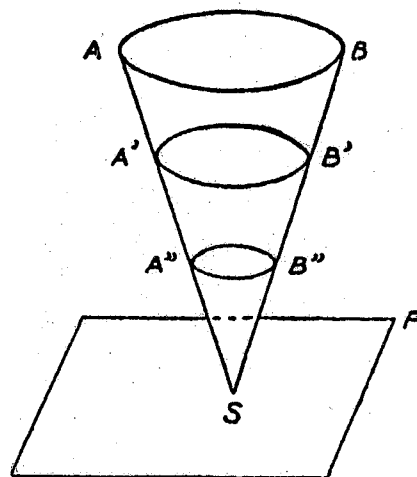


図2

ベルクソンは、「直観」とはこの頂点Sから平面ABへと至る方法だと考える。直観の方法を用いて夢の平面に向かうことによって、より自我の内奥へと立ち戻り、

自由を手に入れることが出来ると考えるのである。

われわれは、現在から身を引き離すことによってまず過去一般の中に、次いで過去の特定の領域に身を置き直す独特の働きを意識する。これは写真機の焦点合わせに似た手探り仕事である。しかし、記憶は依然として潜在状態にとどまっている。われわれはただこのようにして、適切な態度を取りつつ、受け入れ態勢を整えるだけである。しだいにそれは、凝縮していく雲のように立ち現れる。それは潜在状態から現実的状态に移って来る。そして、その輪郭が形をなし、その表面が色彩を帯びるにつれて、知覚を模倣しようとする。けれどもそれは、深い根によって、依然として過去につながれたままであって、仮にそれが、現在の状況であると同時に現在と対照をなすものでないなら、われわれはそれを記憶だと再認することは決してないだろう。 [MM148]

このようにして過去の一定の領域に身を置き直すことによって初めて、記憶は記憶イメージとして現実化する。その現実化は、二つの動きをとることによって遂行される。つまり記憶は、一方では現在の状況からの呼びかけに対して、分割されることなく全面的に行爲に向かって収縮する「移転運動 (mouvement de translation)」 [MM188] となる。他方でその状況に有用な側面を分割して差し向ける「自転運動 (mouvement de rotation sur elle-même)」 [MM188] をもって応えるのである。この移転と自転という二つの運動についてベルクソンは具体的に展開しておらず、非常に曖昧なままに放置されている。これをひとまず解釈するとすれば、移転とは円錐形のある段階の断面A'B'に潜在的に存在する記憶が、一挙に収縮して現在と結びつき、身体＝物質世界において現実化する働きと言えよう。これに対して自転とは過去の記憶のある一つのレベルA'B'の中で、現在の状況にとって最も有益な思い出を呈示するために円錐体自体が自転する働きと考えられる。<sup>14</sup>

ここまでの記述を総合すると、ベルクソンは真の自我は平面ABに存在し、自我に由来する自由行為はここにおいて創造される、と考えていると言える。そして、直観とは自我を適切な内的「様相」において把握するために、この平面へと飛躍する方法として理解することができるであろう。

しかしながら、ここで、自由な行為の主体を主張する自我が、ベルクソンの描く逆円錐の図のどこに位置しているのだろうかという問いを立てなければならない。頂点Sは物質＝イメージ＝身体＝純粹知覚の平面であって、ここで行われているのは、物質からの刺激に対してとりうる反作用の、機械的な選択にすぎない。ゆえにベルクソンはここに自由を認めない。しかし反対に底面A Bは精神＝持続＝純粹記憶の夢の平面であって、ここでは行為は実際に実現されることは不可能である。それならば、この二つの平面の中間のどこかに、自由な行為を可能にする平面があるのだろうか。あるとすれば二つの平面の「間」とは何を意味するのか。

われわれの行為の自由は平面ABに起源を持つとしても、この平面に留まったまま

<sup>14</sup> ドゥルーズは全てのレベルの過去が分割されずに収縮する現実化と、特定のレベルにおける一つの記憶の現実化とを区別している。

で、現実に行為が生じるだろうか。ここで、ベルクソンの行為論を現実の行為という視点から再検討してみなければならない。そのためにまず、事象に即してベルクソンを批判するサルトルとメルロ＝ポンティの議論をとりあげることにする。

サルトルは、ベルクソンの自由行為論が、現実と交わることが出来ず、その結果行為を実現することも出来ていないと批判する。ベルクソンにとって、自由行為とは純粹持続の流れに耳を傾けるところに存在する。

要するに行為が全人格から発し、それを表現し、人格に対して芸術作品と芸術家との間にしばしば見出される例の定義しがたい類似を持つ場合に、われわれは自由なのだ。[DI113]

しかしサルトルは、自己の生活がこのような持続のメロディーの素材となっていれば、と願いつつも、「それを現実聴くのではなく、想像界の中で聴くのである。」<sup>15</sup>と述べる。すなわち、ベルクソンの自由行為は現実の世界と想像の世界を混同していると批判するのである。それは現実からのある種の離脱を条件としており、現実とのぶつかりあいの中に構造化されているものではない。現実にはベルクソンの自由行為にとってはむしろ障害であり、停止点なのである。サルトルはこれを「皮相なオプチミズム」<sup>16</sup>と見る。そして、意識の自由によって乗り越えられながらもその動機付けとして働くものとしての現実世界を「状況」と呼ぶ。意識の自由は究極的にはこのようなものとしての「状況」を引き受ける責任を持ち、また一定の目的に向かっての「投企」のうちに超えるべくそれに働きかけるものとなるべきであると考えに至るのである。

外界と相互作用する身体も知覚も持たない精神は、権利上しか存在しないことはベルクソンも認めている。権利上の存在でしかない自我の平面が、真の自我であることを主張しても、そこから生み出されるはずの自由な行為もまた権利上のものでしかあり得ない。

ベルクソンにおいていまだ「自由」と「行為」が乖離したままであるという点については、メルロ＝ポンティも批判を加えている。

「私の生 (Ma vie)」、私の「全体的存在 (être total)」とは、ベルクソンの「内奥の自我」のように、疑わしい構成物ではなく、明証的に反省に対して現れる現象なのである。われわれが為している（強調メルロ＝ポンティ）ことと別のものが問題になっているのではない。<sup>17</sup>

様相説をとると、われわれの自我はいかなる様相においてとらえられるかには関わりなく、常に自己自身であり、それゆえ常に自由であるということになる。サルトルはこのような事態を、「ベルクソンのな《内的自由》は、ただ単に、鎖につな

<sup>15</sup> Sartre1940 : 245

<sup>16</sup> Sartre1936 : 65

<sup>17</sup> Merleau-Ponty1945 : 436

がれていても、奴隷の内に内的生活の孤立と心情の独立を認めるだけに終わった。」<sup>18</sup>と皮肉っている。

ベルクソンの決定論批判と自我の自由をメルロ＝ポンティは、次のように定式化してみせる。

外部の何ものかが私を決定しうるためには、私は一個の物でなければならないだろう。私の自由と普遍性は少しでも欠けることを認められないであろう。私が私のある種の行為においては自由だが、それ以外の行為においては決定されているといったことは、考えられない。ただ一度でも私が自由であるとしたら、それは、私が物ではないからであり、そうだとすれば、私は絶えず自由であるのでなくてはならない。また、もし私の行為がただ一度でも私のものであることをやめるならば、私の行為が再び私のものになることは決してないだろう。<sup>19</sup>

このようにベルクソンの自由論の帰結を描いた上で、メルロ＝ポンティは、この二者択一が結局自由を不可能にする、と批判する。なぜならば、そこでは自由が始源的な既定事実になり、われわれのいわば自然状態になっている。

もし自由が自由に働ける場を持たなければならないとしたら、つまり自由が自己を自由として表明しうるのでなければならないとしたら、何ものかが自由をその目標から隔てていなければならない。したがって、自由は一つの実現の場を持たなければならない。<sup>20</sup>

自由とは、自由ではないものの対極にあるからこそそれを自由であると言いうるのであるし、ただ意識が純粹持続するだけでは、その状態から行為を区別することもできない。自由は、そこから自由を識別すべき余地 (champ) を必要とするのである。

メルロ＝ポンティは、身体や物質世界と乖離し、己の内に閉じこもる自我の観念を批判し、私の現実的な自由は、私の存在のこちら側ではなく、私の眼前の物のなかにあると考える。自由とは常に外と内との出会いであり、私ははじめから私の外にあり、世界に開かれているのである。それゆえ、決定論のみが支配しているのも、絶対的選択が可能なわけでもない。

結局、直観の方法を頂点Sから底面ABへの飛躍とのみ解釈するのでは、自由行為については語り得ないと言えよう。

以上、この章ではベルクソンが展開する決定論批判を、自我の諸様相との関連において検証してきた。ここで見られた決定論批判に基づく限りわれわれは、ベルクソンにおいては自我とは、たとえいかなる「様相」において把握されようとも、把

<sup>18</sup> Sartre 1943 : 594

<sup>19</sup> Merleau-Ponty 1945 : 496～497

<sup>20</sup> Merleau-Ponty 1945 : 500

握されるべき自我そのものは常に唯一の自我であると解釈しなければならない。このことから、ベルクソンはわれわれの自我に由来する行為を決定するものは、その唯一の自我そのものを除いては有り得ない、と考えていると理解することが出来る。自我は他の何者にも決定されずに行為しているのである。

## 2. 身体と物質

さて、前章までの議論で主題となっていたのは、もっぱら「自我に由来する行為」であった。そして、決定論のモデルによるのでは、このような行為を説明することは出来ないということが明らかになった。次に問わねばならないのは、行為とは全て自我に由来しているのであろうか、という問題である。このような問いが導き出されるのは、もし行為が自我に由来していない場合がありうるとすれば、行為論にもう一つの可能性が浮上するからである。自我によって創造されるのではない行為が有りうるとすれば、そのような行為をどのように説明することが出来るのだろうか。この章においては、内的・あるいは外的諸「様相」において把握されるべき唯一の自我からは排除された行為の在処を探ってみたい。

### 2-1. 行為と行動

前章で批判された決定論は、いかなる行為をも説明することは出来ないのであろうか。あるいは、行為のある特殊なケース、すなわち自我が創発する有意的行為にのみ妥当しないのだろうか。このような疑問が生じるのは、もし前者のように仮定し、全ての行為が非決定論的であると考えた場合、われわれの全ての行為が必然的に自由であらざるを得なくなるからである。ここで自由の問題が、行為の決定の源泉の問題と不可分のものとして改めて浮上してくる。ベルクソンは「自我から、自我のみから発する全ての行為を自由と呼ぶ」[DI130]と定義しているのである。この定義は、自由とは呼ばれない行為との対置において理解されなければならないだろう。

そもそも「自由 (liberté)」とはlibérer (解放する・義務を免除する・障害物を取り除く) されているということであり、libre (自由な・拘束されない) だということである。このことからして、自由であるとは、自分自身ではないいかなる「もの」や「こと」にも拘束されない状態である。したがって行為するに当たって何ものにも左右されずに、自己自身の行為について決定する場合、言い換えればわれわれが自分自身によってのみ行為する場合、それが「自由に行為する」ということなのだと言えよう。<sup>21</sup>

では、自己自身ならざる何ものか、とはいったい何であろうか。自由を束縛するもの、われわれが自由であるためにはそこから解放されていなければならない「われわれの自我ではないもの」とは何であろうか。

ここで問題となるのは、行為する「私」とは「私の自我」に外ならないのである

<sup>21</sup> 日本語、漢語における「自由」という語もまた、おのれ自らによる、「自己」に「由来する」という語源を持つ。もっとも、この語は必ずしも肯定的な意味のみを有しているわけではない。むしろ自己にのみ固執した、利己的な過度の自己主張という否定的なニュアンスを伴って使用されることも多く、自然、自在といった語の方がより好まれる傾向にあったとも言える。しかし、いずれにせよ「自由」の語が他に依存しない主体性という意味を有していることは確かであろう。

か、と言う点である。決定論の誤りは、自我を外的な「様相」によってしか見ようとしないうちに、これを説明出来ないという点にあった。それならば、自我に由来しない行為がありうるとすれば、そのような行為に対しては決定論は依然として有効な説明原理であると考えられることも出来よう。自我ならざるところから発出する、自由ならざる行為が、決定論によって説明されることも考えうるのである。

反対にベルクソンにおいて行為とは全て自我のみに由来するのであり、「私の行為」とはすなわち「私の自我の行為」に等しいのだ、と仮定すると、そのような行為を説明することのできない決定論は、いかなる行為にも当てはまらない。つまりわれわれは常に自由なのであり、問題は自由な自我、自由な行為を、それが自由であると知るか否か、という次元にあるにすぎないということができるのである。<sup>22</sup> この仮定が正しければ、自由でない行為はあり得ないことになる。しかしながら彼は、「自由な行為は稀なものであり」[Cf. DI126]、「多くの人が真の自由を知らずに死ぬ」[DI125]と述べている。このような論述は、自由ではない行為もまたありうるということを示している。それでは、自我の変容によってはとらえられない行為、自由ではない行為とはいかなるものなのであろうか。

自我の二つの様相とはわれわれの唯一の自我に対する「観点」であるというこれまでの論述に沿って考えれば、自由ではない行為とは、その唯一の自我に由来しない行為ということが出来る。自我に由来する行為とは別の次元に、自我に由来しない行為があるのだろうか。そのような行為を支配するものが自我ではないとすれば、それは一体何なのであろうか。ここでわれわれは「自我に因らない行為」について考えねばならない。

人間の広い意味での行動を論じるための用語としてベルクソンは、概括的に言って「行為 (acte)」と「行動 (action)」の二つの語を区別している。行為を論じるに際して、有意的行為を意味する場合などにacteを多用していたベルクソンは、より生理学的なレベルにおいて行動を理解するためには主としてactionの語を用いるのである。<sup>23</sup>

acteを用いる典型的な行為が、第一章で検討した自由行為である。この行為は、人格と自我の全体を込めて遂行され、行為は私の人格の「部分的表現」と言うことが出来る。つまり私の行為は、その行為のあらゆる面において私の自我の刻印を受けている。ベルクソンは行為がこのように私の自我の部分的表現として、私というものの外部への表出・具現として、つまりは「私の」行為として遂行される場合、それを真に精神的行為であり、自由な行為であると見る。しかしベルクソンは、自由な行為は稀であるにつけ加えるのを忘れない。言い換えると私が人格の全体を込めて自由な行為を実現することは——おそらく日常の行為では——ほとんどないことである。

<sup>22</sup> ジャンケレヴィチは、「人間はたとえ自由であることを意志しなくても自然に自由である」と述べ、またあるいは「汝がそうであるところのものになれ」とも言う。ここでも、われわれが自由であるのか、自由になるのかは明らかにされていない。

Jankelevitch 1959 : 78

<sup>23</sup> ベルクソンは概念の使用に厳密ではない哲学者であり、特に彼の哲学的発展段階に応じて概念を変えていくことがしばしばある。actとactionの二つの概念も明示的に定義してはいないのであるが、しかしこの区別は、ほぼ一貫しているように思われる。



すると、私の日常の行為とはどのようなものなのか。ベルクソンは、生理学的なレベルにおける人間の働きを理解するために、先に述べた第二の概念である「行動（action）」を使用する。行為から区別された行動とは、生理学的な次元での刺激と反作用である。そのような行動が実現される場をベルクソンは身体と、精神の外部に措定される物質の世界と見なすのである。

このように行為は人格と自我の全体を込めて為される自由な行為と呼ぶことが出来る。それに対して、行動は生理学的で非有意的な次元で遂行されるものである。このような行為と行動との区別に基づいてベルクソンは、行動の中心である身体と、行動に向けられた意識について考察し、世界の中に生きる「私」と、私を取り巻く外部世界の自己ならざるものとの相互関係の解明を図るのである。

## 2-2. 行動と知覚

第一章では行為する自我が真に自由であるべき状態を、その奥底に探って来たのであるが、しかしこの試みからは、その自我が実在する物質世界と相互作用して、現実に行為を創造するに至る、そのプロセスを明らかにすることが出来なかった。この問題に対して『物質と記憶』では自我の変容と行動を、われわれと世界との相互関係においてとらえている。ここで扱われるのは行動の中心である身体と、行動に向けられた意識である。

世界の中に生きるわれわれが、自己を取り巻く外部世界の自己ならざるものと相互作用することが出来るのはなぜだろうか。この問題、つまりどのようにして人間と世界とが関わるのか、私はどのようにして世界について何事かを知るのかという問いは近代哲学において常に問われ続け、さまざまな解釈を喚起してきた。主観と客観をまず分離・対置した上で、この間の溝をいかに架橋し、主客観の対立を超克することが、近代哲学最大の課題であった。しかしながらベルクソンは、この対立図式そのものを無効と考えるのである。

私が世界とどのように関わるのかに答えるために、われわれと世界とが関係を持つことの可能性を探るために、ベルクソンが『物質と記憶』において導入するのが、イマージュという概念である。全ての物質をイマージュとして考えることによって、われわれと世界との通約の可能性を示唆して見せるのである。<sup>24</sup>

ベルクソンが呈示するこのイマージュとは、実在論における「物」と観念論における「表象」との中間的存在である。むしろそのような区別以前にわれわれが直接とらえているがままのもの、常識の世界において人々が持っているような物質に対する概念である。それを知覚するわれわれの意識から独立にそれ自体で存在する対象であると同時に、そこにわれわれが知覚する表象を自身の内に持つものである。このイマージュの総体である世界の中であって、われわれは身体を持った存在である。すなわち身体という物体もまたイマージュである。だからこそ、われわれの身体はイマージュである世界に対して働きかけることが出来るのである。通常われわ

<sup>24</sup> この第二の主著については、二元論の超克というテーマを中心に忠実かつ緻密に注釈したWorms1997が参考になる。

これはイマージュの総体を「物質」と呼び、この同じイマージュが身体という特定のイマージュの可能的な作用に関係づけられたとき、そのイマージュを「物質の知覚」と呼んでいる。しかしながら、物質と知覚は客観と主観の双方に振り分けられ、その上で架橋されるべきものなのではなく、単に全体と部分との関係に過ぎないとベルクソンは考えるのである。

それでは、われわれの知覚と行動の全ては物質間の相互関係によって説明することが出来るのであろうか。われわれが抱くイマージュもわれわれの身体も物質ということになると、イマージュや知覚とは、精神や思想という領域においてとらえられるべきものではないということになる。ベルクソンの知覚論の特質は、それを意識・精神の内ではなく身体の方に位置づけた点にある。ここに、自我に結びつけられずに説明されうる行動が現出するのである。このイマージュという考えに立つならば、われわれの身体はいかにして世界からの作用を受け入れて、対象を知覚していることになるのだろうか。ベルクソンがイマージュの総体の内から行動の必要性を引き出す過程を、検討してみよう。

私の知覚は…もろもろの物体 (corps) の全体の中にあり、ついで徐々に自己を限定して、私の身体 (corps) を中心として選び取る。知覚がそこに導かれるのは、行動を遂行し、感情を体験するというこの身体の持つ二重の能力の経験による。[MM62]

つまりここで言われている知覚とは私が物体に与える表象なのではない。むしろイマージュである知覚がまず総体としてある。それは私の内に生じるのではなく、世界のただ中に、外部に、あるように見えるまさにそのところにあるのである。このようなものとして考えられている知覚は、権利上外的物質そのものの一部分に外ならないと言えよう。ベルクソンはこれを「純粹知覚」として設定している。この純粹知覚がひたすら現在に没入して、あらゆる形の記憶力を排して「物質の直接的で瞬間的な視像ヴィジョン」[MM31]を獲得してくるのである。外的事物の一部分であるという客体性を持つこのような知覚はしかし、それにもかかわらず、意識的知覚であるという主体性を持っている。言い換えれば、主体的であることが、純粹知覚が知覚であることを支え、客体的であることが、純粹知覚が純粹であることを支えている。このようにしてわれわれは物質を知覚することが出来るのである。

もっとも、このような純粹知覚は、あくまでも理論的に導き出されたものにすぎないということも、ベルクソンは弁えている。純粹に現在の瞬間の物質そのものであるような純粹知覚を、ベルクソンは個人的な偶然的要素を一切取り去って得られた「理想的知覚」、「非人格的知覚」[MM30]とも言い換えているのであるが、現実のわれわれの知覚とは常にこのような純粹知覚に過去の記憶が浸透することによって成り立っているのである。

実際には、記憶 (souvenir) に浸食されない知覚というものは無い。われわれは自分の感覚に直接に現在与えられたものに、過去の経験の無数の断片を配合している。

知覚はいかに短くとも常にある一定の持続を占めるものであり、したがって、複数の諸瞬間を相互に他方へと延長する記憶力 (mémoire) の努力を要求する。

[MM30～31]

このように記憶と結びつくことによって現実には、イマージュは純粹知覚にとどまることが出来ず、行動へと導かれる。「〔純粹〕知覚は権利においては全体のイマージュであるだろうが、事実においては利害関係のあるものに縮減されている。」[MM38] 純粹知覚は、客体性と主体性とを同時に、しかも極限的な形で持つことにおいて、権利的にしか想定され得ない。つまり、純粹知覚は、外界と接すると同時に具体的知覚とも接し、また「同時に接する」という点で、抽象であり、極限であるということになる。現実には、われわれはイマージュの全体から、自らの内に保存されていた過去の記憶に照らし合わせて必要な部分だけを切り出し、知覚して、行動に利用しているのである。

この知覚というイマージュの中心に、われわれの身体がある。身体に接する物質の平面には、まずイマージュの全体がある。そして、この全体のうちに「行動の中心」があり、「行動の中心」に対して、利害関係のあるイマージュが反射するように見える。知覚の対象である物質は、私の身体の潜在的な影響力、すなわち私の身体の可能的行動を反映しているのである。このようにして知覚が生じ、行動が準備される。「私の身体」は、これらの知覚の中心にあらわれるものであり、このような「身体を取り巻く事物が身体に作用し、身体はそれらに反作用する」[MM81]。「私の人格」とはこうして発出される行動を結び付けるべき存在なのである。

[MM46]

このようにしてベルクソンの知覚・行動論を祖述してくると、それはあたかも単なる脊髓反射の集積にすぎないかのように見える。行動とは、外界からの作用に対して唯一決定された反作用を返す以外にない、動物的・機械的な刺激と反応の繰り返しとも考えられる。

しかし、われわれの身体はまた、「不確定の中心」[MM33]とも考えられているのである。イマージュの一つである身体とは、知覚の中心であり「現実的行動の中心」[MM28]である特権的なイマージュと考えられている。イマージュを知覚し、そこから影響を受けて外的印象を集めたわれわれの身体は、脊髓を經由して決定された反射を返すだけではなく、不確定の反作用を世界に与え得るのである。この不確定性は、次節で見るように、求心的作用と遠心的作用の間を脳が媒介した場合に見られる。このように身体を、外的諸力に支配される単なる物体としてではなく、刺激に対してある遅延の後に、しかも予見不可能な仕方ではしか反応しない生ける身体としてとらえることによって、ベルクソンは自らの身体によって世界に当面させられている行動する主体の姿を描こうとしている。

それでは、現実の行動が持つこの不確定性を、自由と同等のものと見なすことが出来るだろうか。外界からの刺激に対して、われわれの身体は反作用している。いかなる法則によっても確定されず、遂行以前には予見することの出来ないこのような行動を、真に自由な行為であると言えるだろうか。その行為は、われわれの自我によって生み出されたものだろうか。

ベルクソンは世界に当面することによって得られた知覚を自我と同一視することはしない。知覚とは「われわれが通常外的対象やわれわれ自身について持っている光景（vision）が、実在に対する執着や生活と行動との必要によって狭められ空虚にされた一つの光景」[PM151]にすぎない。それは「私」の側に属するもの、私が創造し、世界に対して与えたものではないのである。それゆえに、このような知覚という求心的刺激に対応して遠心的に作用する行動もまた、新しく自我によって創造されたものとは考えないのである。

自由行為とは常に、それまで存在しなかったものの創造でなければならない。既に存在する選択肢からの選択や、可能性の実現を創造と呼ぶことは出来ない。行動とはこのような非創造的な営為なのである。その理由をベルクソンは、行動が起こる現在という瞬間の分析によって示している。「私の現在は私の関心を占めているもの、私に対して生きているもの、要するに私を行動へと促すものである。」

[MM152]このように行動が実現される場である現在は、ベルクソンの説明によれば、われわれの身体に存している。先に見た逆円錐の図で言えば行動は頂点S、すなわち身体が物質の平面Pと接する部分に位置づけられる。この頂点とはわれわれが身体をもって自己を取り巻く世界へと絶えず没入していくその突端であり、常にそのつどの現在なのである。

ベルクソンが描くこの現在とは、既に流れた時間である過去とは異なる、時間が流れつつある瞬間のことである。現実の具体的な生きられる現在は数学的な点ではない。それは、われわれが現在の知覚について語るときに語っている、まさにそのもののことなのであり、必然的にそれは、常に生成を続ける持続である。それゆえ、この現在には幅があり、「同時に直接的過去の知覚であり直接的未来の決定」[MM153]である。「私の現在」と呼ぶものが、同時に私の過去にも未来にも食い入っているのである。

私が語っている瞬間は、すでに私から遠ざかっているのであるから、現在は過去に食いこんでいる。また直接的未来は、自己を決定する限りでの行動ないし運動である。そのような感覚や行動は、われわれの現在がいわば宿っているわれわれの身体の欲求を満たすことを目的とする。そのわれわれの身体の直接的未来である行動をベルクソンは、「差し迫った行動（action imminente）」と言い換える。この差し迫った行動は、「可能的行動（action possible）」や「生まれつつある行動（action naissante）」としてであれ、われわれの現在である。差し迫った行動はすでに現在われわれの身体の内存在している。身体の動きが為しているのはそこから選択を行い、一つを現実化することだけなのである。

現在とは絶対的に決定されている点で過去とは際立った対照を為している。なぜならば、身体は空間内に拮がって感覚を受け取り運動を発出するのであるが、この感覚と運動は延長のある定まった諸点に限局されるので、特定の瞬間には、運動と感覚の体系は一つしかあり得ないからである。自己の生成の連続の中で、現在の瞬間は流れていく流体にわれわれの知覚が行う一瞬の切断からなるものであり、この切断こそまさに物質的世界である。われわれの現在は、われわれの物質性そのもの、すなわち感覚と運動の総体である。この総体は、持続の各瞬間に唯一のものとして定まっている。それゆえに、現在に属する行動は本質的に新しいものではあり得な

いのである。

ベルクソンはすでに出来上がり、われわれの身体の内存在している選択肢の中から選ぶという行動を自由とは認めない。選択肢がより多様であればよりいっそう自由であるのではない。なぜなら「全く新しく、いかなる仕方においてもその実現以前には存在していなかったような行動」[PM10]こそが自由な行動だと考えるからである。自由行為とは、自己の他に先在するいかなる外的要因にも原因を持たず、自己の内より新たに「創造」されるものでなくてはならないのである。

可能的行動の選択は直接的未来の差し迫った行動に関わっている。しかし決心を介した行動は、われわれの現在の必要によってなされる意志行為ではない。空間は、実際生活において外界を功利的に処理し利用することを目指す知性あるいは悟性の働きに由来するのだが、自由行為としての決心は、現在としての感覚＝運動的な身体が構成するわれわれの現在という時空的条件から独立しているのである。

ベルクソンは、人間は考えるよりもまず「生き」「行動し」外的世界を自己の欲求にしたがって功利的に区分けして利用する必要に迫られている、と批判している。

われわれが馬車馬のように目隠しをして、左右や後ろを見ずに、進むべき前方を真っすぐに見ることを、生活は強要している。[PM152]

つまりわれわれの実際生活が行動を必要とし、行動の必要が視野を制限するに至る。われわれが通常外的対象やわれわれ自身について持っている光景は、実在に対する愛着や生活と行動の必要によって、狭められ空虚にされた一つの光景にすぎない。生活の必要に強制されているならば、われわれは自由ではないと考えているのである。

知覚は行動の補佐として、実在の全体から、われわれの利害に関するものを孤立させる。知覚は事物そのものを示してくれるよりもむしろ、われわれが事物から引き出すことの出来る利益を示してくれるのだ。知覚はあらかじめ事物を分類し、それらにレッテルを張り付ける。われわれはほとんど対象を眺めているのではなく、対象がどのカテゴリーに属するかを知ればわれわれにはそれだけで十分なのである。[PM152]

ベルクソンの考察においては、行動は知覚を制限するものなのである。それゆえ哲学の役目は、われわれの注意を生活への注意からいくぶんずらせることによって、実在の一層完全な知覚へとわれわれを導くことであると考えている。そうして、このような知覚能力の拡大が可能であることを示す例として、芸術家を挙げている。芸術の目指すのは、われわれの感覚や意識をはっきりと打たないものをこそわれわれに示すことである。芸術家は生活の実利的・物質的側面にわれわれほど心を奪われないので、本来の意味で「放心している人 (un distrait)」[PM151]なのである。

それでは、実際に行動することは常に自由ではないのだろうか。ベルクソンは「われわれの精神生活は高低さまざまに、ある時は行動寸前の高さで、ある時はおよそ行動から掛け離れた高さで演ぜられうるのだが、これは生へのわれわれの注意

の程度に応じたことなのだ」[MM7]と述べている。この記述に従うならば、行動とは常に功利的なものであると考えざるを得ず、したがって生活への慮りから解放されるためには、行動から離れなければならないということになる。すなわち行動は、その本質において自由と対立してしまう。「実際生活から遊離する (se détacher) ことは、それに背を向ける (tourner) ことではない」[PM155]ともベルクソンは断っているが、そのためには、もはや単に行動のために知覚するのではなく、知覚するために知覚することが必要だとも述べている。生活の必要と行動は分かちがたく、結局ベルクソンにおいて行動と自由とは結び付き得ないということになる。

### 2-3. 脳

ここまで見てきたように、ベルクソンは日常の行動を世界へと結びつける道筋を提唱してきた。しかし、自我論と行為論の分離は解消されないままである。ベルクソン自身が二元論を批判することで始めたはずの行為論は、未だ二元論の謗りを免れ得ていないと言えよう。『物質と記憶』で詳述された行動を自由な行動と呼ぶことは出来ないのであろうか。あるいは、同じ問いであるが、行動を支配しているものに、自我は関与していないのであろうか。

行動と自我との関係を探るために、ここで脳の機能に着目してみよう。前節で見たように、脊髓反射にとどまらないわれわれの行動の中心、行動に不確定性を付与する要因としてベルクソンは脳を挙げている。それによれば、外界からの作用とそれに対する反作用との間にあって両者を媒介しているのは、身体の一部であるところの脳である。本節ではこの脳の役割を明らかにし、脳と精神、脳と記憶との関係をベルクソンがどのように考えていたのかを検討しなければならない。それによって、自我と行動の関係が明るみになるであろう。

ベルクソンは記憶、すなわち過去の保存に、運動機構 (mécanismes moteurs) におけるものと独立的な記憶におけるものとの二つの種類の形式を区別する。[MM82]前者は過去を身体の運動機構に刻み込むという形で行われる。一般に記憶の名のもとに研究されるものはこちらであり、これは単に過去を身体的に演ずる習慣にほかならない。例えばある一つの文章の暗唱は、精神的次元に属する作業ではあるが、にもかかわらずそれは一つの習慣の獲得である。

暗唱された学課の記憶は、習慣の有する全ての特徴を備えている。それは習慣と同様に同一努力の反復によって得られる。動作全体をまず分解し、そしてそれから再構成することが要求される。最後に全ての習慣的身体活動 (exercice habituel du corps) と同様に、それは最初の一つの衝動を受けると、全体的に運動せしめられる一つのメカニズムの中に蓄積されていく。[MM76]

ベルクソンは習慣を全て身体的であると見なしているのである。例えば感覚性失語症の患者が失っていた自国語を取り戻す場合や、それと類似してわれわれが未知の

他国語を取得していく場合などでこのメカニズムを説明している。知らない外国語を初めて聞くときには単に耳に伝わる振動・騒音に過ぎないが、繰り返して聴く内に、初発的な筋肉感覚の形で運動図式が出来上がってきて、話し手の運動の大筋や方向をつかみ取ることが出来るようになる。つまり、新しい言語の習得とは、新しい習慣をつくることなのである。身体による表現は、いわば「身体の論理」

[MM117]に委ねられるのである。

これに対して、その文章を暗唱するために行った一回一回の練習の情景は、それぞれが私の人生において一つの日付を持った出来事として自足し、反復することの出来ない異質な思い出である。このような記憶は習慣の性格を全く帯びていない。これは我々の日常生活の全ての出来事を、それらが起こるままに記憶心像 (image-souvenir) の形で記録する。それは出来事のいかなる細部も省略しない完全な再現表象であり、各々の事実をそれが行われた場所と時間と共に記憶する。そして、ある一回の練習のイメージは必然的に一度で記憶に銘記され、別の回の練習は定義上別の記憶を構成する。それは二度と起こり得ないことをその本質とする。この記憶は有用性への顧慮なしに、すなわち行動に役立てるためではなしに、自発的な必然性をもって、過去の姿を保存する。以前に知覚した事物の知的あるいは知性的な再認が可能になるのはこちらの記憶によってなのである。[Cf.MM86] 記憶力 (mémoire) とは、我々が生まれて以来の全ての事象をそのまま保存する、個人的で自発的な記憶である。[MM88] これこそ真に持続する意識である。純粹記憶は保存した過去を、必要に応じて記憶 (souvenir) として再現する。ここで起こっていることは、総ての記憶をその独自性のままに保存し、気まぐれにそれを再生することだけである。

意識がそれら〔外的世界について継起的だと言われる諸状態〕を保存するのは、それらの外的世界の多様な状態が意識事象を引き起こし、それらの事象が相互に浸透し、知らぬ間に有機化して全体をなし、この連帯性そのものの効力によって過去を現在に結び付けるからである。[DI89~90]

自我の根底には、物質の世界において身体が知覚したイメージが過去一般という存在論的即自態において保存されている。「記憶内容は、それ自体で保存される」[PM80]のである。

さて、このような我々の記憶とは、脳に保存されているのであろうか。ペルクソンは神経系の機能について詳細に考察した結果、その役割を、感覚器官と運動器官の間を繋ぐことのみに限定した。外界から感覚器官に与えられた刺激は感覚神経を通じて脊髄に伝達され、反射運動となって運動神経を伝わり、運動器官において実現される。つまり己を興奮させ私の意志を喚起する対象イメージから作用を受けて外的印象や運動・影響を集め、運動を伝達・分配・制止する神経系と脳を経由して実践的活動を選択し、私が影響を与えうる対象イメージに対して反作用するのである。刺激が脳を経由する場合には、感覚の受容と行為の発動との間にある程度の遅延と選択が見られるが、本質的な役割は変わらない。

意欲的な運動の場所とされた脳のローランド溝は、入って来る列車を係員がそれぞれの方向に向ける転轍機に比較出来る。またこれは、外から与えられた刺激を任意の発動装置に連絡する伝達者である。[ES44]

大脳は行動にとって有用な感覚・記憶を選択する転轍機、作用と反作用とを機械的に媒介する「中央電話局」に過ぎない。

われわれの過去は必然的自動的に保存される。過去はそっくり生き残っているのである。しかしわれわれの実際的関心は、過去を斥ける、もしくは少なくとも現在の状況をいくらかでも有利に解明し補足することが出来る過去だけしか受け入れない。大脳はこの選択を実行するために用いられる。[PM152]

この大脳の役割を明らかにするために、ベルクソンは皮質の局所的損傷に対応する表象的記憶力の障害の例を検討している。精神盲や精神聾などの視覚的・聴覚的再認一般、あるいは失読症や言語聾などの言葉の再認といった障害は、記憶が損傷部位に所在していることから全く由来していないとベルクソンは結論づける。これらの障害の原因は、一つには我々の身体が、外から来た刺激に直面して、記憶の選択の働きを媒介する的確な態度をとり得ないことにある。もう一つは、記憶がもはや身体の中に適合する支点、すなわち行動へと発展する手段を見いださなくなることである。[Cf.MM118]

行動のためには、我々は感情的経験を視覚や触覚や筋肉感覚の可能的所与に翻訳することが不可欠である。しかしこのように感情的感覚を身体のある部分に局限することは、単に教育によって習慣づけられたに過ぎない。記憶は身体との関わりによってしか現実化しないのであるが、にもかかわらず記憶と物質・身体・脳は本性を異にしているのである。

以上のようにベルクソンは、人間の心的活動は脳の活動からはみ出していること、脳は運動習慣を蓄積しても記憶を蓄積するのではないこと、思考の他の諸機能はさらにはっきりと脳から独立していることを示して来た。脳の役割とは過去を保存することではなく、まず過去を覆い、次に過去の中から実際に有用なものを透かして見せることにある。脳は精神から運動として現れ得るものを取り出し、精神をこの運動の枠の中へはめ込んで、精神がその視野を限定するように導くのであるが、また精神の行動を効果的にするようにも導く。これは精神があらゆる方向に脳からあふれ出ているということであり、脳の働きは心の働きのごくわずかな部分に対応するに過ぎないということである。こうして脳の果たす機能、その果たす役割について考察したベルクソンは、心身問題について次のような結論に達する。

精神の生活は身体の生活の結果ではあり得ない。反対に全ては身体が精神によって単に利用されるかのように進んで行く。従って身体と精神が相互に別ち難く結び付いていると考える理由は何もない。[ES57～58]

このようにベルクソンは、脳こそが自我であるのだとは考えない。脳もまたそれ自



身身体イマージュの一部分なのであって、それは選択を行うのみであって、「受け取ったものに何も付け加えない。」[MM26] それゆえこのような反作用としての行動をベルクソンは自由とは考えないのである。

しかし、機械的とは言え身体は、外からの刺激に対して直ちに直接に反作用するのではなくて、反作用しないということもありえるし、また反作用を長い時間の遅延の後に行うこともある。ベルクソンも反作用の遅延と不確定性は認めている。では、この身体が遂行する不確定な反作用とはどのような性格を持つのであろうか。身体は、このように外からの刺激に対する反作用を抑圧し、制御し、待機させ、ある意味では「自由に」向けかえる器官である。では、反作用を抑圧し、制御することとは自由に属さないのだろうか。反作用の抑圧・制御もまた全て反作用の一種にすぎないのだろうか。

結局ベルクソンは、われわれの行動に、それが現実の世界に実際に働きかけ、実現される場合、自由を認めない。二元論を克服すると宣言しておきながら、イマージュ論を導入することによって世界と身体との間には道を開き、知覚するものと知覚されるものとの断絶を架橋したのであろうが、行動が現実化される身体と精神・自我の間の乖離は超克されないままなのである。

この点についてはメルロ＝ポンティも、ベルクソンの身体論に不足を唱えている。彼はベルクソンが、身体と精神とが時間を媒介として通じあうということ、精神であるということは、時間の経過を支配することであり、身体を持つことは現在を持つことであるという点を洞察した、ということの評価している。身体とは意識の生成における瞬間的な切断面である。しかしメルロ＝ポンティは、「身体とは彼にとって、われわれのいわゆる客観的身体にとどまっている。」と指摘する。<sup>25</sup>

彼は、ベルクソンが結局は行動を、機械的な作用と反作用としか考えておらず、自我と行為との関係が明らかにされていないと批判するのである。

ベルクソンの考える行為は、常に生命活動、有機体が自らの存在を維持するための活動である。彼は、人間の労働という行為の内にも、本能が本能なりに追求しているのと同じ目標の別な追求様式しか見えていない。…したがって生物的活动以上のものであるとは、何ら一定の対象を目指すことのないある神秘作用しか残らないことになる。…ベルクソンは時として＜純粋に運動的な＞行為概念に逆戻りするのである。…習慣もまた「精神的活動の化石となった残滓」にすぎず、また能動的行為も思考の「運動的付随物」に過ぎないとされる。<sup>26</sup>

メルロ＝ポンティは、ベルクソンの言う純粋持続たる自我を、明証性を持たないものと批判する。その上で、そのような自我と行為との関係は神秘的なものに留まっており、またその反面、行動は純粋に決定論的な運動としか考えられていないと解釈するのである。ベルクソンの行為論に対するこのような批判から出発してメルロ＝ポンティは、より身体を重視するという方向へと一元化を計っていくことになるのである。

<sup>25</sup> Merleau-Ponty 1945 : 93の注

<sup>26</sup> Merleau-Ponty 1942 : 176

ベルクソンはそもそも精神が関与しない行動、私の自我が関与しない行動には自由行為を認めることはない。先に指摘しておいたように、ベルクソンは行為と行動との間に一線を引き、区別を画定した。そうであれば、今一度自我と行為との関係を問わなければならない。メルロ＝ポンティの批判に応えるためには、行動に関与する自我、世界と相互作用する自我の可能性を、人格の全体において再び追求しなければならないのである。

### 3. 自我の二つの局面

さて、前章までの議論においては、自我の二つのaspectsは様相、すなわち自我の説明原理として解釈されてきた。そして、この解釈に基づいてベルクソンの言う行為の主体を、第一章では自由な行為を創造する「われわれの唯一の自我」という視点から、第二章では自由ではない行動が由来する、物質に反作用する身体という視点から考察して来た。しかしながら、この二つの視点のみでは解釈する事の出来ない問いが残された。それは、第一章ではベルクソンが真の自我として描くような自我が、現実の世界において実際に行為を実現させることができるのかという問題、第二章では決定論に支配された反射運動にすぎないとされた行動に自由の可能性は含まれていないのか、という疑問である。

われわれ人間が現実に行為を遂行する際、社会や物質世界と交わりつつ、しかもなお自我との接点を完全には失っていないということは、あり得ないのであろうか。前章においては、自由ならざる行動を帰すべき所を自我以外に求め、それを身体＝物質世界に位置づけた。しかしながら、ベルクソンが自由行為を非常に稀なものであると考える以上、われわれの日常生活における行為のほとんどは、完全なる自由のもとに実現されているわけではないということになる。それでは、われわれの実際の行為が、全てただ単なる身体的な反射のみに因っていると言えるだろうか。自由とは言いがたい通常の行為に、自我は果たして何らの関与もしてはいないのであろうか。

この章では、このような事態をベルクソンの自我論においてどのように位置づけるべきなのかについて改めて考えなおし、それを自我と身体とのいずれに帰することが出来るのかを問うてみたい。。

この問いを追求していくと、物質世界と相互作用して行為を現実のものとする主体を、単に自我とは切り放された身体のみに置くのではなく、自我の一部分に位置づけることを、ベルクソンも試みていたことが明らかになる。ここでは、自我は二つの「様相」によって考察されるべき唯一の自我なのではなく、内的自我と外的自我という二つの部分、純粹持続である内的自我と、自我の表層にあって世界に接する外的自我という二つの「局面」を持つと考えなければならない。第三章で提唱するのは、aspectに対するもう一つの解釈、「局面」説である。ベルクソンにおけるaspectを様相とのみ解釈したのでは、ベルクソンの行為論と自我論の間に矛盾が生じてしまうのである。

#### 3-1. 自我の外的局面

##### 3-1-1. 世界と自我

ベルクソンは、内的様相によって把握された自我がすなわち現実の自我、「具体的で生きている自我」[DI104]、「感じたり夢中になる自我、熟考し、決心する自

我」[DI93]であると考え。しかし、ベルクソンの考える内的自我がそのような現実の自我に等しいものであると断言することは、果たして可能であろうか。自由な行為がそこから出てくる心の深い状態は、われわれの過去の全経歴をあらわし、要約している。自由な決意(*décision libre*)とはわれわれの心全体から、全人格から発するものだと言。ここで考えられている具体的なわれわれの自我が、単に内的自我のみであるとは言いがたい。心の全体、全人格をひとり内的自我にのみ負わせることは果たして妥当であろうか。純粹持続たる内的自我の本質について示そうとしたベルクソンの次のような言表が、はからずも内的自我とわれわれの現実の自我との乖離を表しているように思われる。

心的事象の表面的な層を自我から取り去れば、自我から等質的時間を知覚する能力を取り去ることが出来る。そうすれば、われわれを量的時間ではなく質的持続へ、つまり物質的な時間、空間の内に展開されて量となった時間ではなく、意識が直接に到達する持続を感じる事が出来る状態に置くことが出来る。このようなことを可能にするものとしては、夢を挙げることが出来る。なぜなら、眠りは自我と外的事物との間を伝達する表面を変容させるからである。またこのような持続を知覚するものとして、おそらく動物を考えることが出来る。[Cf.DI94]

しかしながら、夢の中で感じる持続や、動物の知覚する持続によってわれわれの具体的な現実の自我を説明することが、妥当であるとは思われない。われわれが求めるべきなのは、眠っている時ではなく覚醒している時の、動物ではなく人間の自我の姿であろう。

自由行為は自我のみから発するとベルクソンは考える。では自由行為がそこから発する、その自我が、すなわちベルクソンが定義する内的自我であるということは、いったい確証されうるのだろうか。このような自我のイメージは、自己の内なる自我を唯一絶対の存在とする、孤立的で自己中心的なものではないだろうか。われわれは常に自己を取り巻く世界、自己自身とは異他的な世界、自己とは異なる他者との関係の内に生きている。われわれが行為するという事は、すなわち世界に対して働きかけ、また世界からの働きかけを受け入れることに外ならないのではないだろうか。

第一章で見たように、自我は常にその色合いを変え、変化し続けている。その変化から自由な行為が生み出されうる。ここで問題となるのは、ではどうやってその自我の状態の変化が行為としてあらわれるのか、という点である。自我が常に同一的なものであれば、自我は変化することが出来ない。そこに何らかの新しいものが加えられることによって、初めて変化が起こるのではないだろうか。自我が、自己ならざるものとの交流において何物かを受け取りながら、その交流をも含めた動的進行の中で持続しているからこそ、その色彩を変えていくことが出来るのではないだろうか。世界との間で相互作用しながら持続していく自我の系列全体を見るのであれば、自我が変化し、熟した果実が落ちるその動きを把握することは出来ないと思われる。それではこのような相互作用は、いかにして可能になっているのだら

うか。ベルクソンは行為の父である自由な自我については内的「様相」によって詳述したが、その自我が行為となって現れる、その現れは依然として不明のままである。

したがってここで問われるのは、次のような問題である。そもそも私が行為するとき、その行為は自我に帰属するのか、それとも、身体に帰属するのか。私の行為とは、私の自我のものなのか、それとも、私の身体のものなのか。あるいはこのような単純な二元論を回避し、両極端の間の断絶を埋めることの出来る項を想定することが出来るだろうか。自我の内に、内的様相によって明らかとなる「真の自我」とは区別された、行為に結びつく自我の外的局面が析出されるのか。本章の課題は、この問いに答えることである。

行為が真に「私の」行為であれば、それは自由な行為である。その「私」(je)を、ベルクソンの自我論のどこに見い出すことが出来るのだろうか。行動が身体のみを場として遂行された場合、そこに自我の働きは認められない。ゆえにその行動は自由ではないとベルクソンは考える。だがここで次のような反論が想定されよう。行為が真に自由である場合、その行為を帰することが出来るのは自我のみである。ゆえにここからは身体が排除される。しかしながら行為が実現される場となった身体は、やはり「私の」身体である。自我はこの身体を介せずには行為を実現させることは出来ないはずである。

そのためにベルクソンはイマージュという概念を導入した。第二章で検討したように、イマージュとは事物と表象の分岐の以前に見出されるものであるから、これを導入することによってベルクソンは身体と世界との間を媒介する道を開いたと言える。つまり身体も世界もともにイマージュなのだ。しかしこのことによって却って自我と身体、自我と外界との間には断絶を生じさせているのではないだろうか。なぜならば、現実の行動をイマージュとしての身体とイマージュとしての物質世界との間に局限することによって、今度は行為と自我との間の関係が隠蔽され、その解明が困難になると考えられるのである。

このような反論に対してベルクソンは、われわれの自我が外界との間に何らかの関係を有することを認めることによって応えようとする。「われわれの自我はその表面で外的世界に触れている。」[DI93]われわれの表層にあって外部の世界と接触している外的自我が、しかもなおわれわれの自我であるということからこそ、われわれと世界との間に関係が生じうるのである。この節においては行為を、自我が外界から何物かを受け取り、またそこに働きかける、相互作用の全体の中に探ってみたい。

自我は、その表層によって外部世界と接触している。ベルクソンが描くこの表層とは、他者と接触して社会生活をしている日常的自我である。このような自我は、諸事物の刻印をとどめている。こうして知覚した諸項を、自我は併置し集合して、隣接によって連合することによって一つの対象にしようとする。これははっきりしていて、明確だが、その存在の諸瞬間は区別され、その諸状態はお互いに離れ離れで容易に言葉によって表現されうる。変転を重ねる自我の持続が等質的環境の中に投影されることによって定着されるのと同時に、絶えず変化するわれわれの印象は、その原因である外的対象の回りを幾度もめぐることによって、その明確な輪郭と

不動性とを身につけるのである。

ここで注目しておかなければならないのは、ベルクソンが自我のaspectを第二章までとは異なった意味において用いているという点である。第一章において連合説が依拠していた自我の外的様相は、ここでは「第一の自我を蔽う第二の自我」[DI103-]と考えられている。この外的自我とは単に自我を説明するために用いられた様相ではない。それは自我に内在するその外的な局面であり、外的自我という自我の一部なのである。本論文の前半は、aspectを「様相」と解釈した上で進行してきたが、この章においては、われわれはこれを「局面」と考える考察に入っていくことになる。

そこでまず、ベルクソンが外的自我という局面として描く自我の部分について検討してみよう。先に第一章において直観について叙述した場面で、ベルクソンが「私」のモデルとして提示する逆円錐(図2)について描写した。われわれがかの逆円錐上の頂点Sにおいて外的対象を知覚するとき、われわれの自我はどのような作用をしているのだろうか。われわれの自我の表面で起こっていることをベルクソンは次のように描写している。

物質的世界から自我にやって来るすべての知覚は鮮明で、併置され、集合して、対象になろうとしている。記憶がこれらの知覚に付着しており、知覚を解釈するのに役立つ。次いでさまざまな傾向や発動的習慣が、つまりこれらの知覚や記憶に、多かれ少なかれかく結び付いた潜在的行動の一群が現れるのを、私は感じる。はっきりと限定された形を持っているこれらの要素全部が、互いに明確に区別されていなければならないほど、より一層明確に私からも区別されているように、私には思えるのである。これらの要素は、内部から外部へと向かっているもので、このような要素が集まって構成する球面は、広がって行き、外界の中に見失われる傾向がある。[Cf.PM182]

自我の内にこのような外的な局面を区別することによって、彼は自由ではない行為を位置付けるべき自我の一隅を確保しようとする。即ち外的自我という自我の外的「局面」を措定するのである。

外界に適応するために足踏みする表層の因襲的な自我のほうが、一般の社会生活や特に言語の要求には、はるかによく応ずることが出来る。先に第一章で批判された連合説は、局面説を採る場合、このような第一の自我を蔽う第二の表層的自我によって支えられているとも考えることが出来るのである。

次節からは、ベルクソンが真の自由とは言えないと考えていた行為を、主として社会的な文脈の内に位置づけ、自我が自我ならざるものの影響を受け、外界と接触し、浸食されていく様を検討する。

### 3-1-2. 閉じた宗教の持つ仮構機能

ベルクソンが呈示する自我の外的局面、外的自我の例として、死の問題を分析の

テーマとして採り上げる場面を挙げることが出来るだろう。この分析において彼は、集合心性という語を用いて、自らを取り巻く社会環境が自我に及ぼす影響を析出している。

『道徳と宗教の二源泉』においてベルクソンは、宗教を開かれた動的宗教と閉じられた静的宗教に分類し、身体の死を人の死と考える一般的な死生観をもたらすのが後者であることを指摘する。ここで、静的宗教において非常に荒唐無稽な迷信が、理性的存在者であるはずの人間によって承認されているのはなぜか、という問題を提示するのである。この問題の背後には、人間がいつか必ず訪れる自らの死を恐れているという理由がある。ベルクソンは静的宗教が持つ仮構機能（*fonction fabulatrice*）が死を恐れ、その恐怖を慰撫する集合心性<sup>27</sup>を形成し、この集合心性が人々に迷信に基づく不合理な行動をとらせるのだと考える。

では、そもそもなぜ我々は誰もが死とは何かについて考えずにはいられないのだろうか。それは、我々全てが、己がいつか必ず死ぬことを「知って」いると考えているからに外ならない。死とは一般的、抽象的な問題ではない。それは常に、いつか必ず訪れるであろう己自身の死に向けられた切実な問なのである。私が死ぬとはいかなる状態なのか、死ねば自分はどうなるのか、自己の死をどのように意味付ければよいのか、どのようにしてそれに相対すべきなのか、といった問は、我々が生から死に移行するその時まで常に我々の脳裏を離れることがないのである。

それでは、我々はなぜ自己が死すべき運命にあると考えているのであろうか。未だ死を経験したことがない我々生ある者にとって、それは他者の死を通じてでしかあり得ない。子供は身近な生物、昆虫や動物の死に接して、死というものがあることを学ぶ。我々の周囲の人間の身体の機能が停止して、二度と回復しなかったという経験は、生から死への移行の不可逆性を我々に知らしめる。他の生物、他の人間の身体は死んでもはや帰って来ないのであるから、それらの諸事実に鑑みて、同じように私の身体もまた失われるということを我々は確信するようになる。

通常われわれは「私の死」を、「私の身体の死」に等しいものと考えている。私の身体が失われれば、私というものもまた失われるのだ、と考えるのだとすれば、自己とはすなわち自己の身体を意味していると考えているのだと言えるだろう。自己に対するこのようなとらえかたが、死への恐怖、ひいては迷信を生むのだとベルクソンは考えている。

ベルクソンは、死という一般観念を持つことが出来る点を、動物と区別される人間の特徴として挙げている。動物は生きているものと死んだものとを区別することは出来るが、生そのものについて、あるいは死一般について考えるということとはな

<sup>27</sup> この集合心性とは、もともとデュルケムの「集合的精神」という語に端を発している。彼は方法的社会主義を提唱し、社会を単に個人の集合と見なすことを否定し、社会という一つの実体を個人とはまったく別の次元に措定するのであるが、集合的精神に関してもそれを個人の心性に還元することを否定し、集合的精神をそれ自体として実在するものとする。ベルクソンはこれに対して、集合心性は個人の心性との間で相互に内在すると批判している。すなわち集合心性とは、相次ぐ世代の人々様々に獲得した経験の内、まず社会環境の内へおろされ、そこから再びわれわれ一人一人へ返されたものなのである。集合心性とは個人を超えたものではあるが、しかしやはり個人の心性に内在しているものであると考えるのである。

い。それゆえ、他の動物の死に接することがあっても、そのことから自分もまた死なねばならないということを予見することはない。このように生に釘付けされ、本能によって機械的に行動するのみである動物に対して、人間は自然から知性を付与されており、それゆえに自由に行為することが出来る、独立した創造的個体である。こうして知性を持つようになった結果人間には反省が生まれ、反省はわれわれと生との間に乖離を生じさせる。この知性によって人間は目先の利益を離れた観察を行い、当面の利害とは結び付かないそれらの観察を比較し、帰納し一般化することが出来る。自分の周囲の生き物で死を免れたものは一つもないという事実を確認し、そこから、自分もまたやがて死ぬという結論を導き出すのである。[Cf.MR134～136]

この結論は生あるわれわれに不安を抱かせる。常に現在の中に生き、生の内に没入している諸生物と異なり、知性的存在はもはやひたすら現在だけに生きるものではない。反省のあるところに必ず予見があり、予見のあるところに必ず不安があり、不安のあるところには必ず生への密着に隙間が生じる。[Cf.MR222]

このような不安を慰撫するために、われわれはさまざまな手段を講じる必要に迫られることとなる。自己の死を恐れて意気阻喪に陥ってしまうことに対する保障、知性によってもたらされた死の表象に対する自然の防御反応としてベルクソンが挙げるのが、宗教である。社会の内にあるのでなければ人類はあり得ないのであるが、この社会が個人に要求するものは、昆虫がその自動機制の中で完全な没我の状態にあるような種類の無私である。しかし、人間の知性はむしろエゴイズムをもたらし、反省は無私の態度から自我を解放する。その結果、社会は解体の危機に晒されることとなる。この反省という知性に、知性で対抗するのが静的宗教である。それは、ちょうどお伽話を聞かせて子供を寝かしつけるように、物語を話して聞かせて人間を生へ結び付け、したがってまた個体を社会へと結び付けるという役割を担っている。[Cf.MR222～223]

この物語が語るのは、死後の生の可能性についてである。「死が不可避だという観念に対して、自然は、生命の死後への存続というイメージを対抗させる。」

[MR136] 社会の構成員である個々人がこの先の生存に安心することが出来なければ、社会の安泰は脅かされる。そこで、死者がいつまでも共にいてくれるということのをわれわれは頼りにするようになる。その次に祖先崇拜が起こってくる。そのためには死者が神々に近いものでなければならず、さらにはそもそも神々というものが存在していなければならない。そこから何らかの祭祀が行われ、神話が形成されることとなる。

原始的な理論的着想は、視覚によって見られる自己の身体の視覚像と触覚によって触れられる身体の触覚像を、相互に独立し、同じように実在するものとする。水面に映った身体の像は、触れられる身体とは別個の実在であると考えられる。それは触れることの出来るこの身体から剥離され、中身を抜かれて重さを失ったもう一つの身体が、瞬時に水面に移ったものである。ここから、それ自身として生き続けうる身体というイメージが導き出される。しかしながら、この視覚像が死後にも生き残るという証拠はどこにもない、とベルクソンは批判している。とにかく何かが生き続けなければならないという原理がまず始めに確立されているからこそ、



生き残るとすればそれは不動で、しかもやがては腐敗してしまう触れられる身体ではなく、どこへでも逃げて行ける身体の視覚像のはずであり、人間は影や幻の状態ですらでも生存していられるという信念が確立するのであって、その反対ではないのである。[Cf.MR138～139]

死後に存続するはずのものは、時代が下るとともに洗練されて来る。それは遍在し、肉体に生命を与える原理、魂の実質を構成するもの、生物がそこから汲むある力の貯えと考えられ、そしてついには靈魂に集約されるようになる。[Cf.MR141] 知性の持つ仮構機能によって生み出されたこれらの観念は非常に不合理で、冷静に考えれば到底信じるに値しない物語にすぎないことが多い。しかしベルクソンはそれがいかに荒唐無稽で、道理上は認められないものであろうとも、われわれがそれをどうしても必要としている以上、受け入れざるを得なくなるのだ、と分析している。

このように「私の死」を「私の身体の死」と考える一般的な死の解釈は、死後の生という物語を与えてくれる静的宗教を生み出した。われわれの知性が仮構機能によってつくり出したこの観念は、いつか訪れる己の死に対する前もっての恐怖、身体が失われることに対する不安を糊塗するためにつくられたものであって、経験に基づいて確証されたものではないのである。それゆえこのような物語は、知性を持つてすれば容易に疑うことの出来るはずのものである。個人の心性としては受け入れがたいこのような物語は、しかし社会的心性としては必要不可欠なものである。個体的心性との間に葛藤を引き起こす集合的心性に対してわれわれ現代人でさえも抵抗できない。その理由をベルクソンは「社会的心性は個人の心性の内にもともと内在していた」[MR110]からであると考えるのである。自我の内には、外的自我という局面が含まれている。われわれの自我は、その内に個々人の孤立した自我に留まらない集合心性を胚胎しているのである。

### 3-1-3. 閉じた社会が課す責務

さて、このような社会的心性は、自我の表層に位置して、自我に社会に適合する行動を起こさせるものである。

われわれは表層では誰もが他者と連続している。自我はそれ自身社会化されているのであり、われわれの内部に何らかの社会的なものが存在していなければ、社会はわれわれに働きかけることが出来なかったであろう。[Cf.MR7～8]

われわれは自我の表面において社会と出会うのである。社会の内であって社会と相互関係を有する自我は、通常社会を律する責務に拘束され、社会に支配的な集合心性の影響下にある。このような自我は、それ自身の内に社会性を胚胎せずにはないと、ベルクソンは考えている。

それでは、世界の中にあって、われわれの自我はいかにして行為を具現化しているのだろうか。われわれは、自分自身に属しているのと同様に、社会にもまた属し

ている。『二源泉』でベルクソンは、自我の表層を社会との関係でとらえている。表層では誰しも他者と連続しており、自分以外の人々との間に相互依存をもたらす規律によって彼らと結び付けられている。われわれの内部には、社会に属するものが現存しているのだ。この社会的自我を育むことが、社会に対するわれわれの義務なのである。

これとは反対に、ベルクソンは社会に規制されない個人的自我 (moi individuel) を次のように考える。

社会と接するこの表層から深みへと降りていくにつれて、深層で働いているわれわれの意識は、ますます独自の、他人とは通約され得ない、また言葉で表すことの出来ない個性をわれわれ自身に示すようになる。[MR7]

では、この表層的自我とはそもそも自我なのであろうか。社会と接するこの自我が、実は自我ではなく、単なるわれわれの自我に対する誤った観点・様相なのであれば、われわれの自我自身は外界との接点を持たないこととなる。反対にこの表面がたとえ表層的ではあれわれわれの自我の一部であるとするならば、このような部分、自我の一局面を排除することには問題がある。

社会の中にあってわれわれを取り巻く世界と相互作用しながら生きているわれわれの自我をとらえるためには、社会に接している社会的自我と、それに反応する個人的自我との関係を明らかにしなければならない。外部からわれわれに与えられるものを知覚する表層的な自我は、必然的に社会的な様相を帯びざるを得ない。しかしながら、社会的であるからすなわち自己には属さないとするならば、われわれは主観の殻に閉じこもるほかは無い。社会と自己とは互いに排除しあうものではなく、相互に浸透しているものなのではないだろうか。

この問いに対するベルクソンの答えは、「自我はそれ自身社会化(socialisé)されているのである」[MR8] というものである。ベルクソンによれば普通われわれの自我が寄り所を見いだすのは自己の表層であり、多くの外在化された他の人格の織りなす緊密なあやと交わった点である。「この点において、自我自身も社会化されている。社会が課する責務は、われわれの一人一人を自分自身に結び付けるのである。」[MR8] ベルクソンは、「社会はその成員一人一人のうちにも内在しており」[MR2]、「われわれは誰でも、絶対的な意味で社会から孤立することは出来ない」

[MR8] と考えている。つまりここでベルクソンは外的自我を自我の一局面、すなわち外的局面と認めているのだ。このように、われわれが必然的に社会的存在であることを認めながら、しかしここでベルクソンが考えている社会とは、自我の自由な行為を束縛するものである。

社会は自由意志を持った個人の集団であるが、組織化されると有機体を模倣するようになる。自由意志と同時に習慣が形成され、その習慣は自然において必然性が果たすのと同じ役割を演じる。すなわち圧力、抑圧がその本質である責務を課すようになるのである。[Cf.MR2]

もっぱら自己保存を目指して個人を引きずっていくこのような社会を内に含んだ社会的自我は、それゆえわれわれの内的自我ならぬもの、真の自我であるとされている内なる自我ではないものであり、したがってわれわれの自由を拘束するものと考えられているのである。

しかしながら社会は、誰かわれわれではない何者かが作ってわれわれの外に置いたのではない。世界とはわれわれの存在の外に、われわれとは全く異質の動かない実在として存在するものではないのではなからうか。なぜなら世界を構成しているもの、それはわれわれ自身だからである。われわれが存在しなければ、われわれが作った社会もまた存在し得ないのだ。「人間の社会とは、多くの自由な存在の一個の総体である。」[MR3] それでは、われわれはどのようにして社会と関わりを持っているのだろうか。社会を作り、必然的に社会的存在である所の、そのわれわれとはいかなるものなのかを考えなければ、われわれの自我から発する行為について考えることも出来ない。

たとえばわれわれが自分以外誰もいない所で、全く独りで考えている場合でも、われわれは言語によって話している。ただこの場合話相手は自分自身である。<sup>28</sup> 自分自身と話しているその言語のうちに、社会の魂はすでに宿っているのである。

[Cf.MR9] ベルクソンは、われわれの自我が表層的なものにとどまらざるをえない原因として、言語を批判するのであるが、しかし本来自我とは、他の人間とシンボルを用いて相互作用することにおいて形成され、展開するものである。われわれの自我は、その表面においては他者の期待を受け入れる。その表層的自我に対してわれわれの内なる自我が反応し、働きかけ、変容させて、また新たなものを生み出す。このような自我の積極性が、人間の自由や自発性をもたらすのである。人間は他者を通して自己を内省し、そこにおいて新たなものを創発するようになる。このようにして自我は他者や世界に積極的に関わり、それらを再構成しうるものとなるのである。

ベルクソンは世界とわれわれとの関係をどのように考えているのであろうか。

「われわれの自我はその表面では外部世界に触れているものなのだ。」[DI17] 表面で外部世界に触れているのでなければ、われわれは外部からわれわれに与えられるものを意味のあるものとして意識の上で認識することは出来ない。われわれは、自己ではないもの、何ら自己自身との共通点を持たないものとは、一切関係を持つことが出来ない。そのようなものから何らかの知覚表象を受け取ることも、そのようなものに働きかけることも出来ない。しかしながら、自己の表層にあって外部の世界と接触している表層的自我が、しかもなお自身の自我であるということからこそ、われわれと世界との間に関係が生じうるはずである。「われわれの内部に何か社会的なものが存在していなければ、社会はわれわれに何ら働きかけることは出来なかったであろう。」[MR8] この自我の表面で知覚したものを、内的自我におい

<sup>28</sup> 自分自身との対話について小川は、『創造的進化』における否定と反省との関係に関連して述べている。否定判断するとき、我々は自分自身あるいは他人に意見しているのである。我々がAという肯定命題を否定する時、我々はBという肯定命題をAに置き換える必要を感じている。しかし実はAという命題を肯定している自分、与えられたこの命題を受け取った自分に反対しているのである。

て意味付けられたものとして受け取ってはじめて、それはわれわれに与えられたということが出来るはずである。この、内的自我と表層的自我とを相互に関連づけることができれば、真の自我がいかなるものか、そこで何が起こっているのかを明らかにすることは不可能なのではないだろうか。

それでは外的自我はどのようにして行為を誘発するのであろうか。この問いに対するベルクソンの答えの試みはどのようなものか。ベルクソンによれば限りなく変動するわれわれの感情が不動のイメージに結び付き、外界から受けた印象が意識の表層に凝固している観念を動かして、われわれの人格が関与しないままに反射行為に似た運動を引き起こす。ここでは私は意識のある自動人形なのである。〔Cf.DI126~127〕このような外的生活の方が社会生活の要求により良く応じることが出来るゆえに、われわれは日常においてはこのように行動している。このような行動に対しては連合説が当てはまることをベルクソンは認め、われわれが自由を放棄してこのような機械的な行動に埋没する傾向にあるという点で決定論に同意するのである。

### 3-2. 自我の内的局面

さて、第2章で展開されたような日常生活における行為、すなわち責務によって緊密に結びつけられた社会の内であって、集合心性の影響を受けつつ、種々の選択を行い、遂行されてきた行為は、もちろん身体を介してではあるがやはり自我に因っていたのである。ただしそれは、第一章で析出されたような唯一の自我ではなく、自我の表層のaspect、社会的自我という自我の局面であったということが、前節で明らかにされた。

このような外的自我に対比させてベルクソンが措定する自我の内的局面が、内的自我である。

それ自身において変容し、真に自由な行為を創造する自我を、第一章においてベルクソンは唯一の自我と考えていたのだが、ここでは自我の根底に内在する内的自我に見ているのである。ベルクソンは、自我の表層の下に、行動の必要性に拘束されない状態があると考えた。

もしわれわれが表面から中心へと自分を引き戻すならば、そしてもしわれわれの根底において、この上なく一様に、この上なく恒常的に、この上なく持続的にわれわれ自身であるものを求めるならば、われわれはまったく別の物を見いだすのである。それは、鋭く裁断されたこれらの結晶体や凝固した表面の下であって、われわれがこれまでに見たどのような流れとも比較することができない、一つの連続的な流れである。それは継起する状態であり、それらの一つ一つが次に来るものを予告し、先立つものを包含している。このような自我の根底から、われわれの記憶はいわば剥ぎ取られ、それらに似ている知覚によって、表面へ引き寄せられたのである。〔Cf.PM183〕

身体の時空間的条件から精神が完全に独立したこのような自我の根底の状態は夢想 (rêve) である。これが先にベルクソンが描いた図2の逆円錐モデルにおける底面AB、すなわち記憶力 (mémoire) が位置する平面である。この記憶力とは、われわれが生まれて以来のすべての事象を、「一定の日付を持った過去の記憶」[MM88]としてそのまま保存する、個人的で自発的な記憶である。これこそ真に持続する意識である。一般に記憶の名のもとに研究されるものは、単に過去を身体的に演ずる習慣にほかならない。この純粹記憶は保存した過去を、必要に応じて記憶

(souvenir) として再現する。ここで起こっていることは、すべての記憶をその独自性のままに保存し、気まぐれにそれを再生することだけである。経験の全体を組織化して行動に収斂させるためには「現在の行動から自分を引き離し(s'abstraire)」、「夢見ることを望まなければならない」[MM87]のである。

この平面には、頂点において身体が知覚したイマージュが過去一般という存在論的即自態において保存されている。「意識がそれら〔外的世界について継起的だと言われる諸状態〕を保存するのは、それらの外的世界の多様な状態が意識事象を引き起こし、それらの事象が互いに浸透しあい、知らぬ間に有機化して全体をなし、この連帯性そのものの効力によって過去を現在に結び付けるからである。」[DI89~90]「記憶内容は、それ自体で保存される」[PM80]のである。

それでは、このような「過去の総体的存続」[MM166]が、われわれの自我にあるということがいかにして知られうるのだろうか。ベルクソンは、極限的な場合に、それがほとんど体験できるものとして与えられると考えている。その場合とは、意識が現在の行為から全く離脱し、生活へと向けられたその注意がきわめて弛緩したときである。その例として、子供や夢想する人の場合が挙げられている。

しかしながら、このように描写されている自我の根底とは、すなわちわれわれ自身だと言えるのだろうか。生きた存在である、覚醒した成人たるわれわれの自我をこのような例が明らかにしていると証することが出来るだろうか。この疑問は、直ちにもう一つの疑問を招来する。すなわち、この底面から、真に自由な行為が生み出されうるのだろうか、という疑問である。

行為することから離れ、自らの過去の全てを眺め渡しているような意識があれば、それは過去のほかのどの部分でもなくある一つの部分に特にこだわるいかなる理由も持たないだろう[MM186]

これは、結局過去の全面的な記憶と行為とが相いれないことを示している。われわれは生きている限り決して行為することから離れることは出来ず、生ある限り記憶は不完全なままにとどまるほかはないと考えざるを得ない。そして事実、ベルクソンは、先に措定した純粹知覚が権利上のものであったのと同じく、純粹記憶の平面もまた一つの極限にすぎないと述べているのである。ベルクソンは、意識の具体相を記憶イマージュに見ているが、この記憶イマージュが「純粹記憶の状態に還元される限り、無力なものにとどまる」[MM155]と指摘することも忘れていない。この記憶内容を、われわれの身体が行動の必要に応じて限定するのである。つまり脳というわれわれの身体の一部である物質が、われわれの経験を選択して、反作用

に結び付けているのである。

第二章でも見たとおり、ベルクソンは記憶の脳局在説批判を展開し、その結果、記憶は脳に蓄積されるものではないことを明らかにしている。このことから、記憶は知覚＝身体との関わりによってしか現実化しないにも関わらず、記憶と知覚とは本性を異にすることが保証される。それゆえ明確な志向対象を持たず、したがって「心理的存在を持たない」[MM156]純粹記憶という抽象的極限の想定が可能となるのである。もちろん、純粹記憶と純粹知覚は、これだけを抽出すれば、ただ単に一つの極限であるにすぎない。行動の基盤を全く欠いた空想的・観照的生活などありえないし、また逆に、純粹に感覚＝運動的な状態、刺激と反応の間に間隙が全く無いような状態も存在しない。前者は身体を欠いた精神であり、後者は物体であるにすぎない。

そうしてみると、極限である純粹記憶に限りなく近づくいわば「夢見られているような心理的生活」から、同じく極限にすぎない純粹知覚に限りなく近づくいわば「演ぜられる心理的生活」に至る、程度を異にするさまざまな段階こそ精神の具体相と見なさなければならない。記憶は知覚に向かって収縮するほど共通の形式を帯び、知覚は記憶に向かって膨張するほど個人的色合いを深める。さらに言えば、記憶は外的状況との関連が希薄になればなるほど膨張して主観的色彩を色濃く帯び、それとともに持続は緊張の度を増していくが、ついには夢想のうちに拡散してしまう。また逆に、外的世界との連関が緊密になるにつれて収縮して実在に対して的確な反応を示すようになるが、ついにはまるで自動機械のような行動に終始するようになり、持続は弛緩してしまう。精神の具体相は、「膨張 (dilatation) - 収縮 (contraction)」、「緊張 (tension) - 弛緩 (relâchement)」という持続の二重の流れの交差のうちにあるのである。

ベルクソンは、意味作用と知覚イマージュとの間の精神の往環運動を認めている。

[ES169] 通常の自我は極限位置のどちらにも決して身を固定せず、両者の間を動き、順次中間的平面で示される位置をとる。記憶と知覚との間の意識の「往環運動 (le va-et-vient)」が精神の具体相なのである。

それでは、この往復運動のうちにあって、行為はいかにして行われるのか。身体において経験された過去の全体は、夢の平面において統合され、再び身体的行動の平面に戻る。記憶は行動に収斂され現実化される。身体的行動のみが決心を夢想から区別するのである。「行動の平面において記憶を現実化するためには、運動的な補助を必要とする。また、それが喚起されるためには、それ自身身体的態度に食い入っている一種の精神的態度を要求する」[MM133～134] このような運動の内においては、その結果としての行為を実現する知覚－身体も、未来と過去との間の「動きつつある境界として、われわれの過去が絶えず未来へと推し進めるような動的先端として」[MM107] とらえ直さなければならない。

われわれの自我は、記憶力の諸平面を必要に応じて動く意識の上下運動によって変容し、行為を生み出すのであるが、それではこのようにして生み出された行為が、真に自由な行為であるとベルクソンは考えているのであろうか。二平面間を往復する自我と、自由な行為がそこから創造されうるとベルクソンが主張する内的自我は、同じものであろうか。またその往環の結果身体が実現させる行為とは、自由な行為

と言えるのであろうか。

ベルクソンは、この外的自我と内的自我という二つの自我局面の内、自我から表層的自我を取り除くならば、内的自我から自由行為が出てくることが可能になると考える。自我が二つの局面を持つというこの解釈から、われわれの自我が、その内的な局面においては自由な行為を生み、外的な局面においては自由ではない行動の主体となっていると考えることが出来るだろう。それではこのような自我のどこに行為する「私」を位置付けることが出来るのであろうか。

まず外的自我とは「私の自我」と言えるのであろうか。自由ならざる行動が由来するこの自我は決定論を許容しており、そこでは真に自由な行為を創造する自我が未だ自己ならざるものによって拘束されている。ここに行為の主体である「私」を置くことは出来まい。

では真の「私」と考えられている内的自我は、現実に行為に至ることが出来るのであろうか。ベルクソンの考察においては、行動は知覚を制限するものである。われわれは生活の実利的・物質的側面から注意をそらせることによって、自我の根底において実在の一層完全な知覚を得ることが出来るのである。私の現在をベルクソンは、感覚運動の体系と見ている。私の現在は、私が身体をもってこの世界に生きるための諸条件の基盤である。それを感覚運動の体系というとき、それは刺激と反応との間の往復運動のことであり、これが身体の現在の状態である。身体的条件は、感覚＝運動に結合している。感覚＝運動が平衡に達するとき、私は生活への注意において外の世界につながとめられるのである。

対照的に、このような身体的条件から精神が完全に独立した自我の根底の状態をベルクソンは夢想であると言う。「夢とは常に、身体感覚＝運動的平衡によって注意が定められずにいる精神の状態であろう。」[MM194]このような状態にある時、われわれは本来の意味で自己自身と一体となっているのである。なるほど、自己以外の何者にも制限されずに自己自身であるこのような内的自我は、真に自由である。しかしながらそれは行動の必要からも解放されているからこそその自由なのである。われわれの真の自我が存在するはずのこの局面は、それ故われわれがわれわれ自身である局面、われわれが最も自由な局面であるが、しかしまたそこは行為から最も遠い局面でもあるのだ。ベルクソンはこの矛盾をどのようにして解決するのだろうか。

サルトルは、ベルクソンの言う内的自我が、表層的自我に対置されるべきではないと批判する。その理由は、対自は全面的に自己性である、という点にある。それゆえ「対自は《奥底の自我》を持つことが出来ない。」<sup>29</sup>自我の内にこのような区別を導入し、その上で自由行為を内的自我に位置づけるというベルクソンの自由行為論を否定するのである。先に第一章で見たサルトルのベルクソン批判は、「様相」説に基づいていたのだが、ここではサルトルは、内的自我と外的自我を二つの「局面」と解釈していると言えよう。その上で、このような区別を否定し、自由は私の実存と同一視され得るものであると述べている。現存在の実存、現存在の本質に先立ち、本質よりも優位を占める実存は、自由そのものであるのだから、自由とは意志的行為のみに限局されるわけにはいかないのである。

<sup>29</sup> Sartre1943 : 488

それでは、内的自我・外的自我・身体・外界の事物のどこに真の「私」がいるとベルクソンは考えているのだろうか。行動の基盤を全く欠いた空想的・観照的生活など有り得ないし、また逆に、純粹に感覚＝運動的な状態、刺激と反応との間に間隙が全く無いような状態も存在しないだろう。前者は、身体を欠いた精神であり、後者は、物体であるにすぎない。このような矛盾を解消するためにベルクソンは、われわれの実際の在り方に程度を異にするさまざまな段階を想定する。われわれの自我と外的世界、持続する意識と空間化された物質の知覚との間に通路を開くために、それを程度の問題として解決しようとしている。つまり、空想的・観照的生活という一方の極と、純粹な行動のみの生活という他方の極との間に程度と量的差異を許す諸段階を想定するのである。

精神生活にはさまざまに異なった調子があり、われわれの心理的生活は生活への注意の程度にしたがって、時に行動により近く、時により遠く、さまざまな高さで演じられうる。[MM7]

われわれの日常の行為は、純粹知覚が位置する身体イマージュと、その対極にある自我の根底との間で為されている。ベルクソンは精神に往還運動を認めることによって、通常自我が極限位置のどちらにも決して身を固定せず、両者の間を動き、順次中間の位置をとるさまを描写する。この意識の往還運動が精神の具体相なのである。

次節においては、二つの平面を、自由と行為の統合の観点から改めて関係づけてみたい。

### 3-3. 人格の諸局面

前節においては、「局面」説を導入することによって、内的自我・外的自我という自我の二つの平面とその関係が論じられた。しかしながら、このようにして自我の二つの局面が往還運動によって統合された、その一つの自我が、すなわち「私」であるのだろうか、という問題は依然として残されたままである。そこで、第一章でも試みたように、自我を含めてより大きな意味での「私」の全体像を探るために、今一度ここで「人格」概念を採り上げてみたい。第一章第三節では、諸様相において理解される唯一の自我との関わりにおいて人格を考察したのであるが、この節においてはこれを自我の諸局面の観点から再検討する。

ベルクソンは、自我の二つの局面、外的自我と内的自我の二つの自我は決して交わることの無いものと考えているのであろうか。二つの自我が融合した、自我全体について考察しなければならないという点に、ベルクソンも注意を払ってはいる。自我を二つの様相に区別したのは人格を二分したのではない。先に質的多様性を重視していたにもかかわらず、始めに排除しておいた数的多数性を別の形でそこに持ち込んでいる、と非難されることを予想して、これに反論している。

これら二つの自我は、ただ一つの同じ人格をなしているので、必然的に同じ



しかしながら、自我に二つの局面が認められるにもかかわらず、それが一つの自我だということがいかにして可能になっているのか、その点こそが真の自我の解明には不可欠であるのに、ベルクソンはただ比喩でもって、その神秘的融合とでも言うべき様相を描写するのみである。

自我と外的事実との接触面の下を掘って、有機的で生命の通った知性の深みにまで貫入するならば、多くの観念が重なり合い、あるいはむしろ内的に融合しあっているのを目撃することになるであろう。

世にも奇妙な夢、二つのimageが集まりあって、同時に二人の異なる人間をあらわしながら、しかもそれが一人の人間でしかないような夢が、覚醒の状態における概念の相互浸透について、わずかながらある観念を与えてくれるだろう。外界から隔離された夢見る人の想像力は、知的生活の一層深い領域の中で観念のうえに絶えず行われている仕事を、imageだけの上に再現し、また、自分流にそれを作り替えるのである。 [DI102]

結局、深層の自我は表層的な自我と合してただ一つの同じ人格をなしていると言いながら、人格と自我の二局面との関係について、ベルクソンの答えはなお両義的である。外的自我に対してわれわれの人格の関与を否定していながら [Cf. DI126～127]、しかし他方では「身体に接する物質の平面に知覚が生じ、これらの知覚の中心に私の身体が現れ、行動が準備される。私の人格とはそのような行動を結び付けるべき存在である。」 [MM46] とも述べて、外的自我に由来する行動と人格とを結びつけており、人格の帰せられる位置は流動的なままなのである。

第一章における人格論においてはベルクソンは、われわれの人格に対する表象の方法を問題の場としていると考えられた。その結果、私とは持続であるところの自我、物質世界との関係から完全に解放された唯一の自我に等しいのであり、そのような自己自身を内的様相によって直観することが出来ると結論づけられた。

ここで考えなければならないのは、自己を非人格的に把握しようとする私、あるいは持続の相の下に見ているその私とは誰か、という問題である。ベルクソンが指摘した内的自我と外的自我を唯一の自我に対する単なる認識方法と解釈するならば、私の自我を認識する主体としての私については未だ何も述べられていないことになる。

たいていの場合われわれは、自己自身の人格に対して外的に生きかつ行動している。反省の力強い努力によって、われわれに付きまといている影から目を転じて自己自身の内に立ち戻る時はいつでも、この自我を認め、純粹持続の中に身を置き直すことが出来る [DI175]

ここで述べられている「自己自身」と、その自己自身に対して外的に生きている「われわれ」とのいずれに私というものを置くべきなのであるか。ベルクソンは

「区別のある諸状態を認める自我も、次いで一層の注意を集中して、これらの状態が、ちょうど長く手に触れられた雪の結晶のように、互いに融けあうのを見る自我も、同じ自我なのだ。」[DI103]と言う。このような比喩が描いているわれわれの自我の全体的な姿とは、いったいどのようなものなのであろうか。われわれはいかにしてそれを把握することが出来るのだろうか。ここで区別のある諸状態を認める自我とは何か。これらの諸状態が互いに溶けあうのを見る自我とは何か。自我の内に諸状態が相互に区別されるとき、私は、私の自己を外的様相において見ている。他方で、自我の内部の諸状態が融合しあい、一つになるとき、私は自我を内的様相において見ている。自己を内的様相において見る自我も、外的様相において見る自我も、いずれも自我であり、しかもそのようにして見られるているのもまた自我なのである。

ベルクソンは、われわれは自分自身に対して外的に生きており、われわれは自分の自我については、その色あせた亡霊、等質の空間に純粹持続が投ずる影しか見ていないと言う。このわれわれ自身の自我を見ている、そのわれわれとは一体いかなる存在なのであろうか。真の自我であるはずの内的自我を「見る」ことが出来るわれわれ、あるいはそれを表層的自我の形でしか「見る」ことの出来ないわれわれとは、すなわちこの真の自我とは別のものということになる。それでは見ている「われわれ」と見られている「われわれの自我」とは、どのような関係にあるのだろうか。ベルクソンはわれわれ自身とわれわれの自我との間に、乗り越え難い乖離を見ている。

ここまでの議論においては、把握する自我には諸相が指摘されたのであるが、しかし、把握されるべきわれわれの自我については、それは唯一の自我であり、すなわちそれがわれわれの人格であると考えられていた。しかしながら、このような人格は、純粹持続する自我に等しく、自我ならざるものからは完全に峻別されるものでもあった。ところがベルクソンは、ある場合にはわれわれの自我が外的世界と関係しうることを認めるのである。ここから、先に指摘したように、見られているほうの自我にも二つの、あるいは段階的な局面があるとベルクソンは考えるようになる。すなわちより自己に固有の持続する内的自我と、より世界に侵食された外的自我との二局面の両極端である。

この外的自我とはどのようなものと考えられているのであろうか。ベルクソンによれば外的自我は自我の表面では外的世界に触れているのであり、自我のこの部分は心理事象の外皮である。それでは、この二つの局面を持った自我の、どこに人格を位置付けることが出来るであろうか。人格は、自我の二つの局面を統合した、その全体統一であるのか、それとも二つの局面の一方にのみ存するものなのであろうか。

ベルクソンのさまざまな言説を総合的に勘案してみよう。結論から言えば、ベルクソンは外的自我に人格が関与していることを否定する。

限りなく変動するわれわれの感情が不動のイメージに結び付き、外界から受けた印象が意識の表層に凝固している観念を動かして、われわれの人格が関与しないままに反射行為に似た運動を引き起こす [Cf. DI126～127]

ベルクソンは、自我の外的局面とそこで行われる行動には人格の関与を認めていないのである。確かに、反射運動にも似た行動には人格の刻印は押されているとは言えないだろう。周知の通り、たとえばハンマーでたたかれると膝が上がるように、私は、人格の全体的深みから反射的な行動を行うのではない。それゆえベルクソンは、反射運動に人格の印を認めないのである。

このような非人格的な外的自我に比して、その奥底に存在する内的自我、自我の内的局面こそがわれわれ自身の人格であるとベルクソンは考える。自我の深層、自我の内的局面は、自己ならざるいかなるものとの共通性にも解消されない局面であり、それゆえ真の自己自身が現れ出る局面であると考えられているのである。

### 3-4. 二つの局面を架橋する直観

これまでの考察で、自我の内的・外的局面という二つの局面が明らかにされた。それでは、自我の二つの局面をどのようにすれば統一的にとらえることができるのか。自我の二つの局面が、そもそもある統一性に至ることがあるのか。この問いを解明するために、先に第一章で検討した直観を、自我の二つの局面を架橋するものと解釈して、再び検討の課題に挙げてみよう。

先に、メルロ＝ポンティによるベルクソン批判を検討した。その際、メルロ＝ポンティの批判はベルクソンのaspectを「様相」と解釈していると考えられた。つまり様相とは自我を考察するための方法なのであって、考察される自我のほうは唯一の真の自我のみである。底面ABとはこの唯一の自我であり、これに対置されるのが身体＝物質世界なのである。その上で、メルロ＝ポンティは諸様相によって把握されるべき自我と身体の分裂が解消されていないと指摘しているのであると結論づけられた。

しかし、メルロ＝ポンティのベルクソン批判には、自我に諸「局面」を認めた上で、この両平面のどちらの極限においても自由な行為は不可能だと指摘していると考えられる箇所も存在する。外的自我と内的自我の二つの両極の間を結合させることが出来なければ、自由と行為を結び付けることも出来ないということになる。この結合に関して、メルロー＝ポンティも疑義を呈しているのである。

メルロー＝ポンティは、ベルクソンは、自分が記述した二つの面を十分にかつ適切に接合することが出来ていない、と批判している。

身体は過去を現実化する手段ではあるが、しかしベルクソンは身体を時間性を持った存在としてよりも、むしろただ現在の存在者として考えている。…彼においては、過去から現在へのいかなる移行もない。われわれはただ、幻のような遠い過去を相手にするか、あるいは時間的平面のない現在を相手にするしかないのである。…ベルクソンは、あるときにはわれわれを現在に縛り付けるが（その時、過去はもはや純粋な潜在性でしかない）、またある時にはわれわれを現在から遊離させる。しかもそれは、われわれを完全に世界から断ち切る

ためなのである。<sup>30</sup>

ここでメルロ＝ポンティは、この図に「純粋な知覚対象である現在」と「純粋な記憶内容である過去」、すなわち身体が物質世界と接する頂点と、自我が存在する平面という二つを措定している。その上でメルロ＝ポンティは、この二つの面がそれぞれ客観的要素なのであり、ベルクソンはこれらをただ寄せ集めているだけで、二つの面を総合することは出来ていないと批判するのである。

知覚している自我が何であることを説明するのは全く難しい。ベルクソンはこのような自我を、知覚と記憶の混合物といったものとして、あるいは運動の多様性の凝縮（condensation）として、また物質の収縮（contraction）として考えている。<sup>31</sup>

この場合混合というのは、諸要素という諸部分をあたかもジグソーパズルのように寄せ集めた、偶然的な併存を意味していると考えられる。これに対して、総合とは、その真の意味では「融合」であり、諸平面が有機的に融合して真の人格を形成する、その全体としての真に新しい存在の創造であろう。もちろんベルクソンは後者を意図しているのであるが、その意図は果たされていないとメルロ＝ポンティは考えるのである。

メルロー＝ポンティはこの二極端を二つの即自ととらえている。

意識あるいは自由が〔『物質と記憶』の〕第二・第三章に入る余地はない。我（je）はどこで見いだされるのだろうか。有名な円錐形の頂点（これは一つの即自に、つまり物理的世界の即自に対応している）にも、その底面（諸々の純粋記憶）にも自我はないだろう。精神生活は、即自の二つの面の間の往復運動といった外観を呈する。<sup>32</sup>

メルロー＝ポンティは、これら二平面間の通約がいまだ可能になっていないと考えるために、そのような二平面の単なる混合が真の自我であることも、それゆえその間の運動から生じるわれわれの行為が自由であることも認めることが出来ないのである。

われわれが現実に行為を遂行し、しかもその行為が自由でありうるのはいかにして可能かを問うためには、人格の統一、多樣的ではあっても統一性を有することとはどのようなことであるのかを明らかにしなければならないだろう。

では、人格の多樣的統一とは実際どのような統一であり、どのような多様であり、また抽象的な一と多のいずれにも優越したどのような実在なのであるだろうか。この問いに対してベルクソンは、「われわれは、自我による自我の単純な直観を取り戻し

<sup>30</sup> Merleau-Ponty 1968 : 90

<sup>31</sup> Merleau-Ponty 1968 : 81

<sup>32</sup> Merleau-Ponty 1968 : 84

た時に、初めてそのことを知るのである。」[PM197]と答える。しかしながらメルロ＝ポンティも指摘するとおり、ベルクソンは外界と内界との間に根本的な相違を見て取っており、さらに外界と接触している外的自我をもまた、真の自我の外なるものと見なしている。われわれが自己ではない他のいかなるものとも「共感」することの困難を指摘し、それゆえにまた、真の自我から排除された表層的自我を把握することも困難だと考えている。純粹記憶の内に立てこもる自我と、自我との関係を絶たれた身体とを有機的に統合することができなければ、人格の多樣的統一、自由と行為との統合もまた不可能なのである。

メルロ＝ポンティのこのような解釈とは対照的に、ドゥルーズはaspectに「局面」説を採った上で、それを積極的に肯定しているように思われる。ベルクソンの意識＝記憶＝創造的持続を単なる即自と見なすメルロー＝ポンティに対して、ドゥルーズは、即自的であると同時に對自的でもあるものとしてとらえているのである。ここでは、ドゥルーズによるベルクソン解釈を、自我の二つの平面の関係という観点から検討してみよう。

全ての質的な差異を包含するのは持続であり、その結果、持続はそれ自身に対する疎外として定義されるようになる。…記憶は本質的に差異である…持続・記憶または精神は、即自的・對自的な性質の差異である。<sup>33</sup>

記憶内容が現実化されるとき、記憶内容と知覚との間の質的な差異は消えていくように見えるだろう。もはや記憶内容としてのイマージュと、イマージュとしての知覚との段階的な差異しか存在せず、存在することが出来ない。<sup>34</sup>

ドゥルーズは、記憶と知覚との間の差異を、段階的なものととらえることによって、この二つの平面を総合しようとしているのである。

では、総合されたわれわれの自我から生まれる行為は真に自由であると認められるだろうか。ベルクソンは自由には程度があることを認めているのだが、とすると、自我は夢想の平面に近づけば近づくほど自由になり、行動の平面に近づくほど自由ではなくなる。なぜなら、自由には程度の差異しかないとする、夢想においても行動においても、私は常に幾分かは自由であり、ただ、夢想においては自由を制限するものが少なく、行動においては自由は多くのものによって条件づけられていると考えなければならないということになるからだ。つまり、単なる段階の差異によっては、「自由」と「行為」は一致しないのである。

この相いれ難い二つを調和させたケースとして、『物質と記憶』に登場する「よく平衡のとれた」精神、良識ある行動人[MM170]があるいは妥当するかもしれない。これは、両極端の間にあって、生活に完全に適応した人である。この両極端とは、一方では単に純粹な現在に生き、刺激に対して直接的反作用をする、下等動物の特性を有した「衝動の人」である。他方は、そのこと自体が楽しくて過去に生きる人、

<sup>33</sup> Deleuze1966 : 94

<sup>34</sup> Deleuze1966 : 71

現状に益のない意識の光のもとで記憶が浮かんでくる人、「夢想の人」である。過去の記憶の完全な保持の例として、ベルクソンは、子供の方が、行為の必要に結びついて制約を受けることなく、それゆえ弁別を伴わないために、よりよく自分の生きて来たところのものを思い出す、というケースを挙げている。またこれと似たものとして、成人であってもアフリカの未開人のケースが挙げられる。あるいは、夢の中で記憶力が高揚する場合がそうである。自らの存在を生きるかわりに夢見るような人物であれば、おそらくあらゆる瞬間に、自分の過去の歴史の数限りない細部を己のまなざしのもとに保持していることであろう。さらには、死の寸前から蘇生した人の、われわれが言うところの「走馬燈」体験などという現象にまで、言及している。

この両極端の間に、与えられた状況に関係のある記憶は全て喚起し援用して、しかも無用の記憶は識域から排除して、適切に行動する実際的な人が位置するのである。では、このような良識ある行動人が、自由行為を実現しているのでしょうか。しかしベルクソンは、「正常な生活において、これらの両極端は内部的に相互浸透しつつ、いずれも本来の純粋性を幾分か捨て去る。」[MM181]と述べている。両極端の「間」とは、ここでは完全な調和・止揚ではなく、折衷に過ぎないと考えられていると解釈してよいだろう。

それでは、われわれの真の自我はどこに見いだされるだろうか。底面A Bへの飛躍は同時に、「現在の状況」を起点としてなされる過去の特定の水準への呼びかけでもある。しかも、現在の状況に置かれている身体の「感覚運動機構 (mécanismes sensori-moteurs)」[MM181]あるいは「運動図式」にあてはまるものだけが、明確なイメージとして現実化することが出来る。われわれが直観によって内的自我の平面に向かっても、再び身体によらなければ世界に対して働きかけ、行為を実現することは出来ないのである。

過去の記憶力は感覚＝運動的諸機構に対し、それらを導いて任務に就かせ運動的反応を経験の教示する方向に赴かせ得る全ての記憶を呈示する。しかし他方では、感覚＝運動機構は無力な、すなわち無意識な記憶に対し、身体を獲得して物質化する手段、つまりは現在となる手段を提供する。実際、ある記憶が意識に再現するためには、それは純粋記憶の高みから、行動の遂行をみるまさにその地点にまで、おりてくることを必要とする。換言すれば現在こそ、記憶の応答する呼びかけの出発点であり、現在の行動の感覚＝運動的諸要素こそ、記憶が熱気を借りて活力を与えられる場所なのである。[MM169～170]

ここで言われている生活からの呼びかけを、単にわれわれの自由を拘束するものとして捨象するべきだろうか。例え生活の必要からの呼びかけに由来する行為であっても、われわれが一度自我の内奥に身を置けば、「われわれの人格のしるし」を身に帯びることが出来るだろう。そうして再び物質の世界へ戻ることによって行為は初めて実現する。この行為は自由とは認められないだろうか。記憶の平面への上昇運動のみならず、身体の平面への下降運動にも同じく意味を見いださなければ、自由な行為を解明することは出来ないだろう。生きられる内的自我とは、夢の平面が

行動の平面と一致すること、つまり純粹記憶力が意志と結び付いて力を得、自己を不可分のまま収縮し、身体の行動において自己を展開することだと考えれば、われわれ自身の内から出て世界の中で現実化される行為を、自由だということが出来るだろう。

ここでさらに、直観の上下運動に自由な行為の可能性を見てみたい。『物質と記憶』において潜在的な夢の平面と、それを現実化した行動の平面を持った自我の全体像が描写された。外的自我は生活に完全に適応した精神であり、身体に関係づけられ、行動に向かう意識の態度である。これに対して内的自我はすなわち実践的関心によって見失われた純粹記憶力であり、これが自我の同一性を保証している。平衡のとれた精神の活動は、このような夢想の平面と行動の平面との間にあり、精神は両平面の間を「絶えず行き交う」[MM192]のである。このようにして自我の二つの局面の間の断絶は克服されたが、行為と自由との間の対立はいまだ解消されていない。この矛盾を解消する手段として期待されるのが、『創造的進化』において導入される、この二つの平面を結ぶ直観の動きである。

直観によってとらえられた対象から出発するならば、多くの場合、容易に二つの反対概念へ移ることが出来、このようにして定立と反定立とが実在から生起してくることが悟られ、どのようにして両者が対立し、またどのようにして和解するかということも同時に把握される。[PM198]

『創造的進化』によると生は、動物界においては知性と本能という方向に分裂し進化した。本能は、直接的な欲求を満たし[EC141]、狭義での知性は、物質を思考することに充てられ[ECv]、無機物からの道具の「製作を第一に目指す」

[EC154]。本能とは生命に対する共感であるが、現実にも働いている本能は行動に直結しており、自己に利害のある限られた生命にしか関心をもたない。それに対して知性は本来物質に働きかけ、道具を製作する能力である。その機能は諸関係を打ち立てることであるため、知性は自分の前に無限の地平を開くに至る。人間は極めて高度な知性を獲得することによって、外界を自由に支配する力を得たが、しかしまた、生命の本質である純粹持続を夢の平面として捨て去り、純粹持続の記号的表象である外的自我を生きることになったのである。

それら本能と知性は「反対の方向」[EC137]にあるが、しかし、持続の認識という領域においては、「補いあう」[EC137]。それではそのような相互補完はいかにして可能なのか。本能と知性は、「初めは互いに浸透しあっていたので、両者に共通の起源の何物かを保存している」[EC137]。ベルクソンは、本能と知性というこの二つの能力のそのような共通の起源に相互補完の根拠を求め、それぞれの能力の長所を協働させることによって持続の直観が可能だと考える。本能の場合、長所としては「生の内奥の秘密」「生の過程」[EC166]を知っているが、他方では生を行動において演じているに過ぎず、その認識は無意識的であるという欠点を持つ。[EC146]それに対して知性は、外的で空虚な認識しか持たないのであるが、かえってそのために知性による認識は多くの対象に適用されうる[EC151]。そういった性質を持つ知性は、自分の領域を本能による認識の領域にまで広げ、眠っている直

観を呼び覚ます〔EC184〕。知性の関与により、精神は持続を直接的かつ意識上で把握することができるのである。概念的思考の周りにはその起源を思わせる縁暈

(frange)が残っていて〔EC194〕、意志行為によって知性は自身の起源を認識する〔EC194〕。つまり知性は、意志によってその「製作を第一に目指す」という性質を変容させられるのである。

本能と知性は共通の起源から派生しており、どちらも決して純粋な状態では存在していない。現実の知性は本能に浸透されている。したがってもしわれわれが知性の周囲に残存するごく僅かな本能を捕らえることが出来るなら、そしてそれを強化し拡大することが出来るなら、われわれは生命そのものの奥深くに入り込めるだろう。これが直観なのである。この直観についてベルクソンは、知性がなかったら直観は、本能としてのみ機能することになり、実践上利害のある対象に結び付けられたままであろうと言う。〔EC179〕知性は夢想の平面と行動の平面との間を行き交う努力を行い、本能を直観へと高めるのである。

直観を方法論としてより自覚的に論じているのは、『創造的進化』の直前に発表された「形而上学入門」である。持続の直観は、われわれをさまざまな持続の連続全体と接触せしめ、われわれはこれを下方へか上方へか、ともかくも追跡しなければならない。

上方とは、持続がいよいよ緊張・収縮し、強度を増す方向である。ベルクソンの考えでは、この方向の究極には、概念でのみ考えられた「死の永遠」ではなく生きている永遠、いまだ動き続けている永遠があらわれる。私の持続が私に再発見されるであろうならば、この生ける永遠においてである。それはあたかも振動が光の内に再発見されるようなものである。反対に下方とは、われわれの単純感覚を分割し、その性質を分量へと希釈してしまう方向である。この究極には、物質の定義である所の純粋同質・純粋反復が現れる。直観とは、この二方向の両極限の間を動くものなのであり、この運動こそが形而上学なのである。〔Cf.PM210〕

ここでなぜ上方の極限が生ける永遠に当てはめられ、下方の極限が物質に当てはめられているのであろうか、という疑問が生じる。それは、永遠が天上に、物質が大地に位置づけられるというヨーロッパの形而上学の基本的方向を踏襲しているのだろうか。おそらく、単にそれだけではあるまい。ベルクソンは上方と下方という二つの方向を、『物質と記憶』における逆円錐形の、底面ABを上方に、頂点Pを下方に擬して考えているのであろう。<sup>35</sup>つまりここでは直観とは、夢想の平面に向かうだけではなく、行動の平面にも下降することをも含んでいるのである。直観とは「精神の自己自身への注意」、意識の自己反省であると同時に、外的実在を目指す外的知覚 (perception extérieure) であり、内的実在と外的実在の間の往環過程の反省である。「生活への注意」に拘束されている日常的・功利的思惟から内的実在への帰入は、空間的表彰に歪曲されていない外的実在へ向かっての発出と一体とならなければならない。

知性を直観の中に再び吸収しようとする哲学は…単に思弁を容易にするのみ

<sup>35</sup> 円錐形をわざわざ逆に描き、底面が上方に、頂点が下方に位置するように置いたことから、この解釈が推理されうる。



ではない。…この学説はまた、行動するための力、生きるための力を、より多くわれわれに与えてくれる。[EC275]

直観を、先に図示した円錐の底面に向かう運動とのみ限らず、頂点と底面との往復運動であると考えたなら、われわれの行為が自由であるのは、この往復運動がより活発に為された場合であると考えられる。行動の方向に向かう直観の動きをたどれば、われわれの内なる自我の自由と、世界への働きかけである行為との間の矛盾が解消されうると考えられるのである。このような直観的性質を持ち、知的努力を必要とするのが『創造的進化』で考えられる自由な行動である。それは、精神による理解とともになされる活動である。もっとも、このような自由な行動は、まれにしか可能でないとされている。[EC238～240]。それでもわれわれは、直観の努力を続けることによって、真にわれわれの自我の全体をあらわす自由な行為を試みる事が出来るだろう。

#### 4. 開かれた自我

さて、前章までにおいて、ベルクソンの自我論の持つ二義性を、自我の二つの様相と二つの局面という新しい枠組みを設けることによって浮き彫りにしてきた。本章においては、この自我論の探求をさらに進めて、「私」というものの根源的な在りようを探り、それを自我と身体の全体像の相のもとに置いてみる。その道程は、途上において必然的に個々の自我の領域を踏み越えて行かざるを得なくなる。自我とは常にそれ自体として孤立し、他なるものといかなる関係をも有さずに存在するものではない。それゆえ自我論は、自己の内にのみ閉じこもる閉鎖的な自我のみに終始することでは成立し得ないからである。

したがってこの試みは、そのまま個々人の次元を越えて、より大いなる生の営みの中に位置づけ直されることとなる。この営みは、前章までの自我論をより発展させ、個々人の孤立した自我に留まらない、より根源的な生の流れをベルクソンの自我論の内に見出すことになろう。ここで、自我の根底に、個別的な自我の限界を開く契機が内在していることが解明されるのである。

しかしながら、個体化・個別化を打破し、より上位の生に溶融することでもって、自我論を終わらせることは適當ではないだろう。先に第一章の第三節で述べたように、ベルクソンは人格を他との共通性に解消されない真に個別的な「私」のありようとして位置づけているのである。本章では、ベルクソンの自我論が、単なる普遍の内へと回帰して終わるのか、あるいはなお自らの「私」性を保持し得るのか、という視点から再度自我論を洗いなおしてみる。自我論の探求とは、自我を超えるものとの関係において、言い換えれば、より普遍的なものとの対置において個別性が帯びる緊張のもとで為されざるを得ないのである。

##### 4-1. 「私」の生と死

先に第三章第一節で、社会化された自我の一局面、自我の外的局面の例として、静的宗教が生み出す死後の生という仮構機能が批判された。これは身体の死を「私」の死と考えることから来る死の恐怖を糊塗し、社会秩序を維持するために、社会が用意した自我の社会的局面であった。それでは、われわれが身体の死を迎えた後、なお存続する生というものはあり得ないのであるだろうか。身体の死とともに私を死が襲うのだろうか。ここで今一度、死の問題を取り上げてみよう。

そもそも、私とは何か、という問いが、本論文を貫く主題であった。ベルクソンは「意識と生」と題する1911年の講演の冒頭において「われわれはどこから来たのか。われわれとは何か。われわれはどこへ行くのか。」[ES2] という問を発している。人間の起源や本性、運命の問題を問うことで、意識と生の本質を洞察しようとするのである。

この問を探求するための一つの方法として、死という視点を導入するのである。ベルクソンが展開する「死」の問題を、「私の死」の問題としてとらえることで、

「私」とは何か、という本論文の課題に応えるための一助としたい。すなわち私とは何か、という問いを、私における何が死んだら、私が死んだと言えるのだろうか、という問いに読み替えてみるのである。何が死んだら私が死んだと言えるのか、という問いを立てることによって、そこから、自己とは何か、という問題の答えを導き出そうとするのである。

それはつまり生を死との対比において考えるということである。元来人々がベルクソンの哲学に言及する際、必ずその名に冠せられるのは、「生の哲学」という称号であって、もとより彼は死を主題的にその思索の俎上に載せてはいない。しかし、彼の生の哲学に「死」という補助線を引いてみることによって、「私の生」を裏側である死が逆照射してくれることは期待出来るだろう。ベルクソン哲学を基本に据えた時、生ける私の真の姿はどのようなものになるのだろうか。本節では私の生に、彼にとっては非主題的な問題に止まっている死、すなわち「私」というものが失われるということはいかなる事態なのか、という問のほうから迫ってみることとする。それでは、私が死ぬ、すなわち生から死へと移行する、とはどういうことなのだろうか。どのような事態を指して、私が死ぬ、と言うことが出来るのだろうか。私はいかにして私でなくなるのだろうか。

そもそも、通常われわれは死を考えるに際して、何をもって人の死を定義しているのだろうか。私の身体が機能を停止し、その物理的・空間的な肉体が失われれば、すなわちそれが私というものが死んだということであると考えるのが、最も一般的な解釈であろう。このことから、われわれは「私」を「私の身体」と重ね合わせて見ているのだと言うことが出来るだろう。私の死とは身体としての私の死である、という考えが、世間一般に受け入れられている思想なのである。このような一般的な死理解をその根拠に踏み込んで考察してみると、そこには様々な困難が露呈して来る。

そこで、まず仮に私とはすなわち私の身体のことであると考えてみよう。そうすると、身体の死については医学や生物学が様々な研究の成果を提供してくれるだろう。しかしながら、人間を身体のレベルで扱うものと考えられている自然科学の立場においても、身体であるところの「私」性を厳密に定義づけすることは、未だ明らかに為されていないようである。

例えば身体的な意味において自己と非自己との境界を峻別する手掛かりとして、免疫が注目されている。これは身体を保全するために、自己の体内に侵入した異物を自己ならざるものと判断して攻撃・排除するシステムである。このことから、免疫システムが私の身体的な自己同一性を決定し、維持していると考え得る。しかしながら、われわれの体内には種々の生体が共生、あるいは寄生しており、その全てを排除する状態はむしろ免疫システムが均衡を欠いた、異常事態と考えられている。それでは何を排除し、何を温存するのが「バランスのとれた」状態であるのか、自己の範囲とはどこまでを言うのか、その境界を厳密に決定することは免疫学によっても困難であることが示されている。

また生物学の発達、私という存在を遺伝子の面から明らかにする可能性を開いているように見える。昨今DNA鑑定の有効性が認められるようになってきていることから示唆されるように、自己を同定するものは遺伝子であるという考えが有力

視されつつある。この考えを敷衍すると、もし自己と全く同一の遺伝子を持ったクローン人間を私と同一人物だと考えられるとするならば、私とはすなわち遺伝子であると言うことが出来よう。しかし、たとえ遺伝子が同じ一卵性双生児であっても、出生の瞬間から二人は各々の成育環境において異なった体験を経、異なった感情を経験して成長し、自己に固有の思い出、記憶を蓄積して各々の人格を形成して行く。ベルクソンが自我の奥底に存在する記憶こそ、真の自己自身であると考えているように、各自の記憶を保有している双生児は、異なる個体として識別すべきであろう。結局私の目の前にいるこの他者、同一の遺伝子を共有してはいるが異なった人格を持つ相手を「私」だと考えることは出来ないだろう。

それでは、身体レベルで自己を確定することは出来ないのでしょうか。卑近な例で考えてみても、例えば毛髪や爪は日々身体から離れ去って行く。さらには事故などによって肢体の一部が失われることもあり得る。それでもわれわれは、「私が死んだ」とは言わない。また、われわれの体細胞は数年で全て入れ替わると言われているが、だからと言って、数年前の私は死に、現存しているのは別の人間である、とは考えられていない。また現代では、入れ替わるのが自己の細胞とは限らない。移植によって私の臓器の幾つかが「他者」の身体の中で機能し続けることも、私の身体の一部が他者の臓器と交換されるようなことも行われているのである。

現代医学の進歩がもたらすこのような成果から見ると、次のようなインドの説話もあながち非現実的とは思われなくなる。ある旅人が空き家で一夜を明かしていると、一匹の鬼が死骸を担いでそこへやって来る。そこへもう一匹の鬼が来て、旅人の手を引き抜いて床に投げ付けた。前の鬼は同情して、死骸の手を持って来て、代わりにつけてくれた。後の鬼が脚を抜くと、また前の鬼が死骸の脚をくっつける。このようにして旅人と死骸の体とがすっかり入れ替わってしまった。二匹の鬼はそこで死骸を半分ずつ喰って出て行ってしまった。驚いたのは旅人である。今ここに生きている自分は、一体本当の自分であろうかと考えると、分からなくなっていた、というものである。<sup>36</sup>この古代の男の疑問に、現代の科学はどのような解答を与えてくれるであろうか。

移植されたのが脳である場合、問題は一層複雑になるだろう。脳死が認められるようになりつつある現在、脳の死がすなわち私の死である、と考えられ始めているようである。ここから、私とは脳であるという考えが導き出され得る。しかしながら、脳そのものを摘出したとして、どこかに保存され、身体全体の有機的統一から離脱したそのような一器官を、「私」自身であると考えすることは不可能である。ベルクソンもまた脳に真の自我の所在を認めることを否定し、記憶が脳に還元され得ないことを示しているのである。

以上において、一般に流布している身体＝私という暗黙の考えを吟味し、それらが未だ曖昧さを残していることを指摘して来た。その結果身体の死は私の死とは認め難いということが論証された。

<sup>36</sup> 河合はこの説話を例として呈示し、続いて、このような身体のみならず、職業などの様々な属性を、らっきょうの皮を剥ぐようにして排除していった先に、実が残るだろうか、という疑問を呈するところから自我論を始めている。

それでは、身体ではなく私の「精神」の死こそが私の死なのであるだろうか。例えば身体の機能は保全されていたとしても、精神が致命的・不可逆的な障害を負っていたら、それは生ける屍に過ぎないのだろうか。もはや精神が働いていないように見える植物状態や脳死は、死を意味しているのであろうか。しかしながらベルクソンは、一般に精神の死と思われている状態は単に身体上の死でしかないと考えている。なぜならば彼は脳を精神と等置することをせず、それを身体の一部に位置付けるからである。

発狂もまた脳の極度の疲労から由来すると思われる。これは通常の疲労と同じように、神経系の諸要素にある特殊な毒素が蓄積して引き起こされるのであるらしい。そうだとすれば、精神錯乱における精神的平衡の破壊は、一に有機体の中に打ち立てられた感覚＝運動的諸関係の攪乱から生じると考え得る。この攪乱によって記憶力と注意力は、現実との接触を失わしめられるのである。

[Cf.MM194～195]

それでは、われわれが身体の死を迎えた後、なお存続する生というものはいくつあるのだろうか。身体の死とともに私を死が襲うのだろうか。静的宗教の持つ死後の生という神話を批判しながら、しかしベルクソンは死後の生を認めているのである。では、我々が身体の死を迎えた後、なお存続するものとは何であろうか。

ベルクソンはそれを記憶であると考え、その証拠として彼が挙げているのが、脳から独立した記憶というものが存在するという点である。第二章で詳述したようにベルクソンは、脳とは身体という物質＝イマージュの一部分なのであって、脳が自我を司っているのではないと考えている。脳の果たす役割とは、単に身体に対してもたらされる求心的情報と身体から発する遠心的情報を媒介するのみであって、脳そのものに記憶が保存されているのではない。これらのことからベルクソンは、脳・身体に「私」が宿るという考えを否定し、その結果として脳の死、身体の死を「私の死」から区別することとなる。真の「私」とは、身体の死にも脳の死にも拘束されることが無いのである。ベルクソンが死後の生を認めるのは、これらの理由による。ここから、身体が無くなった後も人格性の保存とその強化は、可能であるという結論が導き出される。

もし脳の働きが全ての意識に対応し、脳の働きと心の働きとの間に同等関係があるとすれば、意識は脳の運命に従い、死〔身体の死〕は全ての終わりであるかもしれない。しかし心の働きが脳の働きの外にあふれ、脳は意識に生ずるものの一部分を運動に現すだけであるならば、死後に生き残ることはありそうなことになり、証明の義務はそれを肯定する人よりも、否定する人のほうにかかって来る。なぜならば、死後に意識が消えると信ずる唯一の根拠は、身体の分解するのが見えるということであるが、意識のほとんど全てが身体に対して独立であることもまた確認される事実である限り、その根拠には価値がなくなるからである。 [Cf.ES58～59]

この結論は、更に「来世」、そして「永遠の生」の可能性へとベルクソンを導いて行き<sup>37</sup>、彼は「意識にとって来世があるならば、それを探求する手段がわれわれに発見出来ない理由は無い」[Cf.ES27]という期待を述べている。もっともベルクソンは、その期待があくまでも可能性の域に留まることを認めており、これらの問題を非常に慎重に、蓋然性の範囲の内でのみ論じている。「全ての経験は限られた持続についてのものでしかない。それゆえ不滅性そのものを経験的に証明することは出来ない。」[ES58]

ここまでの論述においてベルクソンは、身体・脳とは独立した記憶があることを示した。しかしながら、そのことが死後の生の証拠となり得るだろうか。これまでの議論は私とは私の体であるのか私の精神であるのか、従って死とは私の身体機能の停止であるのか私の魂が失われることであるのか、を巡ってなされて来た。しかしながら私の体、私の精神とはこの「の」が示すとおり、文法上からしても「私」という存在に包摂された概念であり、私に属する部分の内の一つである。すなわち身体や精神は私に従属しているのであって、「私」に等しいわけではない。私というものがあって初めて私の身体が存在するのであり、私が存在し得て初めて私の精神もまた存在し得るのである。よって、問われるべきは身体や精神を持った、その私とは誰なのかという点なのである。

例えば身体のレベルにおいて考えてみても、私の身体から摘出された臓器の一部が私の死後もどこかに保存され、あるいは他者の身体に移植されて残存したとしても、私の死後の生が確証されたとは考えられない。なぜならば、そのような臓器がすなわち「私」であるとは考えられないからである。このことから敷衍して、脳をはみ出しているとされるその記憶が、すなわち真の「私」であることが立証されない限り、身体の死に限局されない私の生を立証することも不可能なのである。

では、ベルクソンが私とは記憶であると考えた根拠とはどのようなものであろうか。例えば『試論』において決定論を批判するために、次のような例が挙げられている。ここにピエールという男がいるとして、哲学者ポールがピエールが行動する全ての条件を知った場合、彼の行動を確実に予見出来るだろうか、というのがその設問である。結論から言えば、それは可能であろう。しかし、そのためにはポールはピエールと全く同じ順序で同じ感情を経験し、二人の心は同じ経歴を持っていなければならない。なぜならば最も取るに足りない出来事でさえも一つの生涯の中ではそれぞれ重要さを持つものであり、また仮にそれが重要でないと仮定しても、そう判断出来るのは予見されるべき行動との関係においてなのであり、しかもその行動は仮説によって、未だ与えられてはいないはずだからである。さて、ここまで考えて来て、ポールとピエールとを二人の別の人物として区別することが出来るだろ

<sup>37</sup> シュヴァリエとの対話においてベルクソンは、個々の人格が死後に存続することを信ずる理由として、次の3点を挙げている。

- 1) 現世において彼岸に参与していると感ずる神秘思想家の経験が相互に一致していること
- 2) 意識、つまりこの世においてすでに身体的器官として的大脑から無限にあふれている魂
- 3) 心霊学が、肉体の目で見える機構によって、死後存続の低い部分における何ものかを知覚させてくれるという点

うか。仮に身体によって区別するならば、二人の心は別々の身体を己が身体として思い浮かべることになり、すなわち二人の心は異々異なつた経歴を持つことになってしまう。これは、二人の心が同一の経験、同一の過去と現在を持つという仮説に反する。結局、この二人は全く同一人物であると言わざるを得ない。[Cf.DI139～44] われわれの心の深い状態は、われわれの過去の全経歴を表し、要約しているのであり、これがすなわち「私」なのである。

第一章で詳述したごとく、決定論は精神を身体に等しいものと考え、身体の状態を行動の原因と考える。そこから、われわれの心理的状态を、脳という物質、エネルギー保存の法則に支配された物質の分子的状态に対応させてとらえようとする。しかし、精神は物理的法則には拘束されないのである。

身体という物質において作用と反作用とによって機械的に引き起こされる運動とは異なつて、予知出来ないという性格を持つ「意志による運動」の原因は、われわれが各々「私」(je)、(moi)という言葉によって指し示すものである。この私とは、自己の身体から全ての方向にあふれ出て、空間的、時間的に身体を越えているように見えるものである。空間的には、われわれの各々の身体ははっきりした輪郭によって限定されているにもかかわらず、われわれは知覚の機能、特に視覚の機能によって、自己の身体を越えて星辰の世界にまでも拡がる。時間的には、意識は過去をとどめ、時間が繰り広げられるにつれてその過去を意識自身に巻き込み、それによって未来の創造に寄与する準備をする。空間において身体よりもはるかに遠くまで拡がり、時間において持続するこの「私」は「魂」であり精神である。それは自己自身を新しく創造することによって行為を創造する。[Cf.ES30]

この魂、精神こそが、私の根底にあって私自身であるものであるとベルクソンは考える。私のこの魂は、前進する生命の個体における具現であり、創造的で自由な自我なのである。

さて、身体の死によつても失われることのない真の私をベルクソンは記憶であり精神であり内的自我であると考えた。このような真の自己自身の奥底に達することが出来た魂の理想の姿として、彼は神秘家を挙げて評価する。

直観は生を導いてわれわれの存在そのものの根底まで達せしめ、このことによつてまた、生全体の根源そのものへまでも導いていくであろう。神秘家の魂とは、まさにこの種の特権を恵まれた魂ではなかったろうか。[MR265]

自己の根底に達することは、ここではそのまま生全体の根源に達したことを意味している。ベルクソンはそのような特権的な人格にとっては、自分が自分とは比較にならない大きな力を持った存在によつて浸透され、しかも自分の人格がそこに吸収されてしまうのではないと感ずることが可能であると考えている。

この大きな力とは、とりあえずは生の流れと解釈するのが妥当であろうが、これを神と読み替えても良いだろう。ベルクソンが評価するキリスト教神秘家とは全てベルクソンが真の「動的宗教」であると考えたカトリックに属しており、彼自身もまたカトリシズムへの傾倒を公言していたからである。<sup>38</sup>

<sup>38</sup> 周知の通りベルクソンは、カトリシズムを高く評価しながらも、自身は受洗しないまま

ここで描かれているような特権的な人格は生と一枚になり、その根源の力と自己とは不可分であって、歓喜に包まれた歓喜、ひたすらに愛であるものの愛となる。いっさいのものが物欲の対象としてはもはや労苦に値せず、しかもそれらどの一つのものも、精神上の意義はこの上もなく高いものとなっている。今や彼においては、個々の特殊な事物への執着を離れることが、そのまま普遍としての生と密着することなのである。[Cf.MR224～225]

魂を通して、魂の内で働いているのは神である。合一は完全であり、したがって決定的である。もうここから後は、魂にとって満ちあふれて来る生があるだけだと言うことが出来る。もっとも彼自身の努力、忍耐、持久も依然として必要とされているのであるが、これらは自ら働くと同時に「働きを受ける」この魂の内に、おのずから生まれ、拡がっていく。こうした魂の自由は神の働きと一つなのである。そこに必要なエネルギーの惜しみなき充溢が流れ出してくる源泉は、生の源泉そのものにほかならない。[Cf.MR245～246]

自己そのものとなった神秘家は、同時に生そのものとなっている。このようなことは、われわれとは関わりが無い、特殊な事例なのであろうか。しかしベルクソンは「もし一人の偉大な神秘家の言葉、あるいはその模倣者の一人の言葉が、われわれの誰かの内に反響を見いだすとすれば、われわれの内にも眠ってはいるが、ただ目覚めるのを待っている神秘家が有りうるのではないか」[MR102]と期待する。

ただ人間のみにおいて、特に人間の中の最上のものにおいて、生命の動きは障害なく続き、生命の動きが途中で創造した人体という芸術作品を通じて、精神生活の限りなく創造的な流れを発する。われわれが直観の働きによって生命の原理そのものまで入り込もうとするならば、彼ら[神秘家]の感ずることに共感するように努力しなければならない。[Cf.ES25]

このことを可能にするために、神秘家の存在は大きな役割を果たす。真の神秘家は、ただ己の内にのみ自足してはいない。「完全な道德の化身、善の偉人は人を漁る」[MR30]のである。

神秘家が自分の内部に流れ込むままにさせたもの、それは、彼らの内部にとどまっておらず、彼らを通して他の人々へまで達することを願いつつ、高みより降り来った流れである。[MR102]

人々が耳を傾け、やがては自分のものにするはずの言葉は、「すでに自らの内部にその反響を聞いていた言葉」[MR31]なのである。人は一人の人格の呼びかけに答える。この呼びかける人格とは、特権的なある人格、すなわち道德的生の示現者自身の人格、あるいはその模倣者のそれでもあろうが、またある状況においては、自己自身の人格である、ということさえもありうるのである。

ベルクソンは身体の死後にも残存する記憶と、自己の存在がすでに生そのものと

に生涯を終えた。1937年2月8日付けの遺言状において彼は、自らの思索においては、彼がユダヤ教の完全なる完成と見なすカトリックの信仰へと次第に傾きつつも、ファシズム下のユダヤ民族と苦難をともしする決意を述べている。



なっている神秘家との例を根拠として、われわれの生が身体の死に拘束されることがなく永続することを主張している。ただし、「すでにこの地上で、魂の活動の内には肉体と独立に行われる部分がある」という事実によって、死後存続は全ての魂に保証されていると見られるが、この存続は、少数の選ばれた魂がこの地上ですでに入る永遠の生命と一つに融合するであろうか。」[MR281]と自らに問うベルクソンは、この問題が未だ未解決であることを認めてはいる。慎重を期してこのように断定を避けてはいるがただ、その蓋然性を主張しているのである。

「私」とは何か。本論を貫く問題意識はこのようなものであった。そうして、私とは身体や脳、あるいは自我の表層の謂ではなく、純粹持続である私、内的自我であり、精神・魂・記憶であるところの、人格を持った私であるということが明らかにされた。そこから、そのような私はすなわち生そのものである、という結論に達した。極論すれば、ベルクソンにおいては、生は死の対義語ではないと言っても良いだろう。われわれの生は、死と同じ階層に置かれて生か死かという二者択一に付されるようなものではない。例え一般的に死と考えられているような状態、すなわち私を構成する一部分が失われることがあり得ても、私という存在そのものが非存在になり、私の生が死に凌駕されるのではない。仮に死と呼ばれるようなあり方をとってなお、私は持続し続けていくのである。

#### 4-2. 生の始源

前節で、内的自我であるところの真の「私」とは死をも凌駕する純粹持続であると結論づけられた。ここで問題としたいのは次のような点である。すなわち物質世界を排除し、世界と相互作用する身体を排除し、世界と接する外的自我をも排除して、純粹の持続が流れていると考えられているこの内的自我が、それでは真に「私」の自我であると言えるのだろうか。またそのことはどのようにして確証されるのであろうか。

確かに持続そのものにいかなる分節化も施さず、完全にその流れに熔融した自我は、「真の」持続であると言えるだろう。しかしこの持続は「私の」持続という属性からも解放された自我、普遍的で、いわば「大文字の自我」とでも言うべきものなのではないだろうか。ベルクソンの当初の目論みは、具体的で生き生きとした「この私」の自我の姿をありのままに直観しよう、というものであったはずだ。ところがここに至って、初めの問いは、個別的な私の自我、「大文字の自我」に対置するのならば「小文字の自我」と呼ぶべきような自我を包含し、熔融した、より上位の自我という問題圏の内に解消されてしまっているように思われるのである。ここで、前章までに検討してきた「人格」の概念をもう一度採り上げることによって、自己の人格を、その個別性という観点において改めて考えてみたい。<sup>39</sup>

そもそもペルソナという語は、自存的存在性という意味とともに、関係性の概念をも本来含んでいる。歴史的にこの概念が発展したのは三位一体論においてであるが、そこでは神という唯一の本質・本性が三つの位格（ペルソナ）に区別されると

<sup>39</sup> 個性・人格という観点からベルクソニズムを論じたものとしては、Gilson1985がある。

いう存在論的規定、すなわち本性的一般者の次元を超える自存的個別的存在性という規定がなされた。しかしそれとともに、三位の間での起源と発出という関係性もまた、ペルソナの規定として強調されたのである。ペルソナの語は響き合いという語源を有するという説も従来唱えられてきた。唯一の神の内での三つの位格の間の響き合い、各位が相互の関係性の内にあってのみ存在が存在となりうるという関係性、他への開けという脱自己性こそがペルソナであるとも説明されて来たのである。近代以降自己目的的で自己完結的個人というペルソナの一側面が強調される傾向にあったとはいえ、以上のような経緯から、その超越性、本質的關係性、間主観的共同存在性の側面がベルクソンの人格論に垣間見えることもあながち理由のないことではない。人格とは、個別性と一般性という二つの側面を合わせ持って理解されなければならないのである。

いったいにベルクソンは、人格に私という一個の個別的な人格をついに認めないのであろうか。自己の人格は本来実在せず、あるのはただ持続一般のみであると考えているのであろうか。そう解釈した場合自由とは、自己以外の一切からの自由というよりもむしろ自己からの自由、自己が自己であることからの解放という意味を持つこととなる。次のようなベルクソンの言葉は、われわれにこの解釈を示唆しているように思われる。

全てのものを持続の相の下に考え知覚する習慣を多く身につければ、それだけわれわれは実在的持続の奥深くに入り込む。そして奥深く入り込めばそれだけわれわれは始源の方向へ復帰する。始源は超越的だが、われわれはそれを分有する。…この始源の永遠性は…生命の永遠性でなければならない。…われわれはその中で生き、動き、存在するのだ。 [PM176]

上記の引用の最後の下線部分は、ラテン語による新約聖書からの引用である。<sup>40</sup>ベルクソンは『創造的進化』において、同じ箇所をもう一度、フランス語で使用している。

絶対的なものの中で、われわれは存在し、われわれは往来し、生きる。…われわれが到達するのは存在そのものの、その深みにおいてである。悟性が外から自然に押しつける人為的な統一を捨て去るならば、われわれはおそらく真の、内的な、生きている自然の統一を再び見出すであろう。なぜなら、純粹悟性を超えようとするわれわれの努力は、一層広大なものの中へわれわれを導いて行くからである。われわれの悟性はそこから切り出されるのであり、そこから出てきたものでなければならない。 [EC200]<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 「実際、神はわたしたち一人一人から遠く離れてはおられません。皆さんの内のある詩人たちも、『我らは神の中に生き、動き、存在する』『我らもその子孫である』と、言っているとおります。」

使徒行伝17章27～28節（新共同訳による）

<sup>41</sup> グイエはベルクソンの100周年記念版の序説でこの部分を次のように評価している。

「生成が存在そのものであり、変化が実体であり、このような変化を離れてはいかなる変

このように、ベルクソンは人格の本来のあり方を持続への熔融と考えている。

先に持続について見たように、もともとベルクソンはわれわれの实在を「持続」であると定義した。このことは、实在は全て変化し続けるということを意味する。さらに言えば、変化そのものこそが实在であるということなのである。<sup>42</sup>これを敷衍すると、そこには移り変わらない輪郭や形態などを想定すべきではないということになる。ベルクソンは個別的な対象に明確な輪郭を認めないとも考えられるのである。

先に第一章の行為論で見たように、持続するわれわれは変化そのものであるがゆえに、新しい行為を創造することが出来るのである。

このように変化である实在の最も典型的なケースとして、ベルクソンは生命体を挙げる。生あるものは、常に別のものになりつつある。個人のレベルにおいても生命体は成長・老化などの変化を続けている。それゆえ、変化しないある固定した空間的な拡がりを持つものとして個体をとらえることは不可能なのである。

ベルクソンはさらに『創造と進化』において、この変化と個体性という問題を、個々の生命体を超えた進化という、時間の本質に関わる場面において展開する。生命体とは、過去の全てを凝縮しながら未来へと向かって変化するものである。それゆえ生命には、明確に種別化された個体性を与えることは出来ない。

個体性には無限の段階があり、いずれにおいても、人間においてさえ、個体性は十全に実現されてはいない。[EC12]

生命体とは、絶えず進化の途中にありながら、何らかの新しい別の傾向を産みだし、変化し続けているものである。それゆえ個体である生命体も、進化の諸傾向が均衡する現場であり、それ自身が明確な個として存立しうるものではないとベルクソンは考えるのである。

このような生命体の一員であるわれわれもまたベルクソンが言うところの持続である。持続に内在するわれわれ自身がある種の持続であり、あるいは持続の内在的な一位相とも言いうる。われわれの意識とは流れである実在全般の特権的な、際立った一様態であり、このような意識も、その意識に与えられるものも、ともに実在なのである。

私とは固有のリズムをもたらしながら自己の位相を織りなしていく、持続の一部

化するものもなく、また時間的なもの以上に実在的なものは何もないとするからには、ベルクソンは聖パウロのあの言葉、『絶対の直中においてわれわれは存在し、行動し、生きる』に新たな哲学的変奏曲を加えているのである。」

H.Gouhier : Œuvres : XVII~XVIII

<sup>42</sup> ジャンケレヴィチは、「自由な人間とは不動のものを生成させる受肉した生成のことではないか。」「『創造と進化』が語るところでは、自由の使命は物質の内に不確定性を導入することである。さらに『二源泉』は次のようにつけ加えるだろう。自由はまた、魂の内に不確定性を導入する、と。」と述べている。

Jankelévitch 1959 : 294~295

とみなされるべきである。<sup>43</sup> この流れである実在に入り込み、その流れに一致することがすなわち直観なのである。自己の内なる奥底の自我に到達するための方法であった直観は、また、自己を超えたところへと一致する方法でもあったと考えられるのである。

それではこのような純粹持続に私という人格を与えてしまうものは何なのか。何がわれわれに始源を分有させ、生命を凝固させるのか。持続はいかにして個人の持続になるのであろうか。

ベルクソンは持続する内的自我を人格と等置していたのであるが、しかしまたある時は人格を内的自我と外的自我を統合したものと考え、先に見たように、「より深いこの自我は、表層的な自我と合してただ一つの同じ人格を成しているので、これら二つの自我は、必然的に同じ仕方で持続するように見える」[DI93]とも言っている。この外的自我とは、われわれの自我が身体・物質に接する局面である。持続に個体化・現在化をもたらすものとして、この物質・身体を挙げることは出来ないであろうか。次に、私に「私」性を付与するものをこの物質・身体という観点から探してみたい。

ベルクソンは物質が「分割するもの、はっきりさせるもの」[ES22]という性質を持つことを指摘する。物質は、潜在的にしか多様でなかったものを、現実分割する。生命は莫大な潜在性であり、幾千もの傾向の相互侵食である。しかしそれが幾千となるのは、一度相互に外在化された場合、すなわち空間化された場合のみである。[Cf. EC259]

波〔生命の流れ〕が物質を運びながらその隙間に入り込む場合、物質は波をはっきりとした個体に分けることが出来る [EC270]

物質は生命に逆らうが、逆らわれながらも、生命は物質から何かを取得する。[EC250]

こうして出来たものが有機組織にほかならない。生命の大きな流れから個体という有機体を切り出してくるのは物質によるのであり、このようにして成立するものをベルクソンは人格であると認めるのである。

生命の根源的な躍動のうちに混沌として溶け合っていた諸傾向を、物質は区別し分離し分解して個体にし、ついには人格にする。[ES22]

ここに至って、私ではないものとして排除されていた物質こそが、むしろ私が私であることを保証するものとして考えられることとなる。そして、生命が物質の抵抗に遭って形作ったもの、それがわれわれの身体である。この身体というイマージュは物質世界のイマージュ一般という全体における部分である。イマージュの総体の

<sup>43</sup> サルトルは実在とは、意識によって志向性が向かう対象として措定されるものであるのに、ベルクソンの意識は単なる実在の「実体的な形態の一種」であると批判している。対象と意識が混濁し、同一視されてしまっていると指摘するのである。

Sartre1936 : 44

内にあって利害関係のあるイマージュが身体に反射し、知覚が生まれ、行動が準備される。

ベルクソンはこの身体という物質に、私という人格を現出させる役割を認める。すなわち「私の人格（強調ベルクソン）とはそのような行動を結び付けるべき存在」[MM46]であり、「私はまさにこの特別なイマージュを私の宇宙の中心とし、また私の人格の物理的基礎とする」[MM62]と考えるに至るのである。

このように人格の置かれる場を身体に措定していながら、しかしなおベルクソンは人格を身体を超えたものとする。前節で見たように、ベルクソンは、精神を脳という身体に還元することを否定し、人間の心的活動は脳の活動から溢れており、したがって「体が壊れてからも人格性の保存と濃密化が可能になる」[ES27]と結論づけるのである。

結局、ベルクソンが求めるのは身体によって切り出された「私」の個別性ではない。ベルクソンの志向は常に、むしろ個別性を超えて、より普遍的な生の源へと帰っていく方向を目指しているのである。

われわれは自分の浸っているこの生命の大洋から、絶えず何ものかを吸い上げる。われわれは、われわれの存在が…一種の局部的凝固によって、生命の大洋の中で形成されたことを感じる。哲学は、全体の中にもう一度溶け込もうとする一つの努力でしかあり得ない。知性は、自己の始源に吸い込まれることによって、自己自身の発生を、溯って再び生きるであろう。[EC192～193]

身体という境界を超えて拡がると考えられた「私」はその後さらに、身体の次元においても、身体そのものの拡大としてとらえられるようになる。すなわちわれわれの知覚というイマージュの全体、それはすなわち物質世界の全体でもありうるのだが、それらの全てをもわれわれの身体の内に入り込めるのである。

われわれの身体とは、われわれの意識がそこに対応している物質である以上、この身体は意識と拡がりを等しくし、われわれに知覚される一切のものを包み星辰にすら達している。大身体 (*le corps immense*) に属している他の部分をわれわれが動かしようるのは小身体 (*le corps minime*) を介してである。世人は意識をこの小身体の内に入り込め、大身体の方を無視するのが常である。有機的に組織されたわれわれの身体は非常に小さなものだが、その表面がわれわれの現実運動の場所だとすれば、有機的ならぬわれわれの巨大な身体は、将来とられうる行動の、理論的に可能な行動の場所だと言える。[Cf.MR274～275]

結局持続の流れの中にあって私という存在を保証するものであったはずの私の身体、真の私が結び付けられるべき「私の」身体を求めていたベルクソンがたどり着くのは、現実には生きていたわれわれの小身体ではない。小文字の自我を大文字の自我に熔融させたようにベルクソンは、身体という場においてもまた、われわれの小身体を世界全体という大身体の内に入り込めようとするのである。

このように私の生が生一般に熔融し、大文字の自我の内に入り込められて終わるので

れば、私の「私」性はその流れの中に失われてしまう。真の私が究極的に大文字の自我なのであれば、それは定義上生そのものなのであるから、死とは相いれないのはむしろ当然であろう。しかしそこでは、生きているのは大文字の自我であって私ではない。言葉を換えて言えばそれは、「私」が死んでいる、と考えることも出来るのである。

この大文字の自我と小文字の自我、生一般と私の私性の関係は、いったいどうなっているのだろうか。ここではもっとも生の根源に近づいたと思われる神秘家の場合を示しておこう。

神秘家の人格は、魂を燃え上がらせる情動と一つのものになっているだろうが、しかもこの個人の人格がこれほどまでに自己自身であったことはない。

[MR268]<sup>44</sup>

なぜなら、神秘家が合一したところ、それはすなわち神の内であるが、その神は「愛であり、そして愛の対象である」[MR267] ような存在であるからである。

われわれが神を必要としているように、神はわれわれを必要としている。それはわれわれを愛するためである。創造とは、創造する者たちを創造し、神の愛を受けるに値する存在を仲間とする神の業である。[MR270]<sup>45</sup>

これらのことは、一人特権的な魂の内にのみ起こることではない。「私の内部に流れ込んだ愛、そこに神秘家の一人一人の独自の個性が刻印されている愛、一人毎に全く新しい情動、神秘家一人一人が彼自ら愛されると同時に、彼を通して他の人々の魂もまた人類への愛へと開かれるようにする愛」[MR102] がわれわれの内にも流れているのである。<sup>46</sup> 私の内で神が働き、私と神は合一していても、なおベル

<sup>44</sup> 神秘家が、ただ神との合一の感覚にのみとどまることを目指すのではなく、むしろそのような神秘的溶融感覚のはらむ危険性に対して非常な注意を払っていた点は、カルメル会の改革者たちの諸著作にも見られるとおりである。

Teresa de Jesus (Ávila) : 第七の住居

Juan de la Cruz : 第三部第二章、第八章

<sup>45</sup> 現実社会における人間関係という次元においてもベルクソンが必要と考えている、丁寧さというものの特質が、あるいはより根源的な愛のひとつの型どりとして挙げられるかもしれない。

「自分の友人たちの一人一人を他の友人よりも愛すること、そしてその結果全ての友人を等しく愛すること。」[Mél 322]

<sup>46</sup> ベルクソンは閉じた宗教と対比してカトリックを開かれた宗教、動的宗教と見なしている。そのダイナミズムは神と、神と単独で向かい合った神秘家との関係にとどまらない。神から与えられたもの神秘家は他者へと分け与え、周囲を否応なく巻き込んでいく。しかし、ベルクソンには教会という「キリストの神秘体」を本質的なものとして重視する傾向が薄かったように思われる。教会を、もっぱら時間を通じて相互に呼び合い、結びつき合っ、相互に仲間を神秘家として作り出すような神秘家と神秘家との個体間の関係という次元に還元し、教会という社会的・霊的連帯の内に内的にも外的にも組み込まれているとい

クソンは「私」を単なる生を盛るべき器とは見なさないのである。[Cf.MR245～246]

かくして創造されたわれわれ一人一人は生との一致に向かいつつ、なお私という人格を保っている。

創造するエネルギーは愛として定義されるべきものである以上、愛し、かつ愛されるように定められた存在者が存在に召されるのである。こうした存在者は、このエネルギーそのものにほかならない神とは別のものである以上、宇宙の内へと生み出されるほかはなく、またこれこそまさに宇宙が存在するに至った理由にほかならない。[MR273]

ここで、生に「私」性を付与するものとして、物質・身体が改めて浮上してくる。先に挙げたピエールとポールにおいて、二人を分かつとすればそれは、異なった身体を持っているという点であった。二人の各々が持つパースペクティヴや視点が空間のなかに位置する場所、身体的位置が異なることが、二人を別々の人格にしていたのである。ベルクソンも「靈魂 (âme) とは、生の大河が細い流れに分かれ、これらが人類の身体を流れて過ぎるものにほかならない。」[EC270]と述べて、大文字の自我から小文字の自我を切り出してくる役割を身体に負わせている。そうして、「意識はこの世で出会う物質を通過するとき、いわば鋼鉄で鍛えられて、より濃密な生のために、より効果的な行動に備えているのではないか」[ES27]と推測している。

このように「私」というものに身体が寄与する様を追及すると、身体の死とともに生一般が途絶えることはあり得ないとしても、「私」の死は身体の死と関係を持ちうるのではないか、という仮説も今一度可能になって来、この章の冒頭の身体の死の問題へと循環しなければならなくなる。前節では、私の「私」性を身体に置かず、自我の奥底に、すなわち記憶、精神、魂に置くことによって、私の生とは身体の死によって終わりを告げるものではなく、死を凌駕して根源から流れ出でる生の大河と源を等しくし、死を越えて存続するものであることが明らかにされた。私が真の私であるのは大いなる生命の流れ、持続においてである。その持続の内において私に「私」性をもたらすのは身体・物質である。しかしそのようにしてもたらされた私とは生命の流れにとっては妥協の産物、低い程度に止まった生命の停滞に過ぎないとベルクソンは見なしている。他の何ものにも替え難い独自の存在である私の姿を求めるベルクソンの思索は、翻ってそれを物質世界の全体へと、あるいは持続一般の流れへと熔融させるのである。

それでは私という個人が存在することと、その私が真の持続に触れていることとは両立しないのであろうか。確かにベルクソンが描くとおりに、私とは私に留まらず、常に私を超えた持続に向かう存在であろう。しかし具体的で生きたこの私というものを、大文字の私のみに求めるべきであるとは考えられない。小文字の私が大文字の私に解消されて終わるのであれば、存在するのは大文字の私だけであるというこ

う面を重視していないとセルティランジュに指摘され、それを認めている。

Sertillanges1941

とになる。しかしながらこの解消するという働きは、解消するものと解消されるもののとの二項があって初めて成立するはずである。解消する大文字の私は、解消され得る小文字の私の独自の存在を許容するのでなければならないのである。

ベルクソンは生命が進化した最高の段階を神秘家に見ている。その神秘家とは、大きな力ある存在によって浸透され、生と一枚になり、その根源力と自己とが不可分であるような存在である。しかしそのような神秘家は、単に神との合一の恍惚にのみ留まるものではない。彼はまた自己の人格がその大いなる力へと吸収されてしまうのではないことをも感じているのである。[Cf.MR224～225]

身体之死によって灰燼に帰すことを免れた自己は、翻って生そのものの内で自己の個別性を危うくすることともなった。自己が自己自身でありながら、尚且つ生と一致する可能性を、われわれは更に考究して行かなければならない。



おわりに

本論文において、ベルクソンの自我論を、主に行為との関係においてさまざまに考究してきた。前半の第一章と第二章においては、ベルクソンが区別する自我の二つのaspectsを、二つの様相と解釈した。ここでは、問われているのは「われわれは自由であるのか否か」、「われわれの行為がいかなるものであるのか」、という問題であったと言えよう。この解釈に立脚すると、自我は自由ではあるが唯精神のみに立脚して身体＝物質世界との関係を失い、行為を創造することができなくなる。人格からも身体を含む全体性という性格が失われ、生の永遠に通底してはいるが、それゆえにかえって人格の個別性が消失してしまう。

これに対して第三章では、二つのaspectsを二つの局面と解釈することを試みた。この場合、問いは、「われわれはいかにして自由に行為すべきなのか」と定式化することが出来る。ここでは、自我はあるいは自由な、またあるいは自由ならざる行為を生むことになる。しかしながら、依然として「真の」自我は行為とは対極的な平面に位置し、真に自由な行為を具現化することは不可能になってしまう。この二局面の間を統合することがついにできないために、内的自我・外的自我・身体・物質世界のどこまでを人格に含めるのかが曖昧なままに放置されざるをえない。このために自己と他者の境界線が不確定となり、その場の論述の文脈によってある時は自己が非常に狭い精神の内に閉じこもり、またある時は大文字の自我と大文字の身体の内にも溶融してしまうこととなる。

ベルクソン哲学の性格付けを巡っては、様々な議論が交わされてきた。それが一つの実在論、存在の哲学であるのか、存在の認識の学であるのか、あるいは形而上学であるのか倫理の学であるのか<sup>47</sup>、さらには二元論であるのか一元論であるのか、様々な座標軸を間にして評価が分かれてきた。このような分裂を誘発する要因として、本論ではベルクソンのaspectが内包する二義性の問題を呈示し、この観点から問題を整理することを試みた。

これらの概念の多義性が、ベルクソンの思索の豊かさを産出しているのではあるが、しかしこれらの錯綜を一つ一つ解きほぐしていくことによって、ベルクソン解釈に新しい可能性を開き、ひいてはわれわれの「生」のありようをより一層解明する一助としたい。本論文は一つの枠組みを提示することによって、この試みの出発点となすものである。

<sup>47</sup> ベルクソン哲学を価値という問題の側から論じたものとしては、中田1977がある。これは、「ベルクソン哲学に倫理は可能か」という問いに基づいてその全体像を網羅的に再構成した浩瀚な研究書である。

## 文献表

### 1. ベルクソンの著作

- Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan (P.U.F.), 1889  
*Matière et mémoire*, Alcan (P.U.F.), 1896  
*Le rire*, Alcan (P.U.F.), 1900  
*L'Évolution créatrice*, Alcan (P.U.F.), 1907  
*L'Énergie spirituelle*, Alcan (P.U.F.), 1919  
*Duration et simultanéité*, Alcan (P.U.F.), 1922  
*Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan (P.U.F.), 1932  
*La pensée et le mouvant*, Alcan (P.U.F.), 1934  
*Écrits et paroles* textes rassemblés par Rose-Marie Mossé-Bastide, P.U.F., 1957 ~ 1959  
*Œuvres*, édition du centenaire, textes annotés par André Robinet,  
introduction par Henri Hude, P.U.F., 1959  
*Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de  
Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier,  
avant-propos par Henri Gouhier, P.U.F., 1972  
*Cours I, Leçon de psychologie et de métaphysique*, édition par Henri Hude  
avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, avant-propos par Henri Gouhier,  
P.U.F., 1990  
*Cours II, Leçon d'esthétique. Leçon de morale, psychologie et de métaphysique*,  
édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, P.U.F., 1992  
*Cours III, Leçon d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*,  
édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, P.U.F., 1995

### 2. 参考文献

- Chevalier, J., 1959, *Entretiens avec Bergson*, Plon,  
Deleuze, G., 1966, *Le Bergsonisme*, P.U.F., 《Initiation Philosophique》  
Durkheim, E., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F.  
Fink, E., 1978, 「フッサールの現象学における操作的概念」  
『現象学の根本問題』、新田義弘・小川侃編、晃洋書房  
Gilson, Bernard, 1985, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Vrin  
Gouhier, H., 1959, *Introduction*, Bergson Œuvres, P.U.F.  
———, 1961, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin; 《Librairie Philosophique》 1999  
Hude, H., 1989, 1990, *Bergson I, II*, Éditions Universitaires  
Jankelevitch, V., 1959, *Henri Bergson*, P.U.F.; 《Quadige》 1989

Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*,

(『カルメル山登攀』、奥村一郎訳、ドン・ボスコ社、1969)

河合隼雄、1977、『無意識の構造』、中公新書

木村敏、1982、『時間と自己』、中公新書

Merleau-Ponty, M., 1942, *La structure du comportement*, P.U.F.

———, 1945, *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard (tel)

———, 1968, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*,

Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normal  
Supérieure (1947~1948) recueillies et rédigées par Jean Deprun,  
Vrin

Minkowski, E., 1933, *Le temps vécu, Études phénoménologiques et psychopathologiques*,

J.L.L.d'Artrey; réimpression, 1968, Delachaux et Niestlé

中田光雄、1977、『ベルクソン哲学—実在と価値—』、東京大学出版会

小川侃、1976「ベルクソンの方法とその検討—ベルクソンの反省と現象学的反省」、『哲学研究』第532号

Sartre, J. P., 1936, *L'imagination*, P.U.F.

———, 1940, *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard

———, 1943, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard (tel)

———, 1946, *L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel

(Editions Gallimard, 1996)

Sertillanges, A. D., 1941, *Avec Henri Bergson*, Gallimard

Soulez, P., Worms, F., 1997, *Bergson*, Flammarion

Teresa de Jesus (Ávila), *Castillo Interior o Las Moradas*, 1577

(『靈魂の城』、東京女子カルメル会訳、ドン・ボスコ社、1966)

Worms, F., 1997, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, P.U.F.